


15
8
741
BIBLIOTECA NAZIONALE
CENTRALE • FIRENZE •



LA

PHILOSOPHIE

DE

SOCRATE

PAR

P. MONTÉE

Docteur ès-lettres.

Ouvrage ayant obtenu une mention honorable de l'Institut
(Académie des Sciences morales et politiques.)

« La psychologie est le point de départ nécessaire de toute saine philosophie ; elle seule introduit légitimement dans le sanctuaire de la métaphysique. »

(V. Cousin, *Histoire générale de la Philosophie*, 7e édition, p. 6.)

PARIS

A. DURAND ET PEDONE-LAURIEL, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

rue Cujas, 9.

1869



LA

PHILOSOPHIE DE SOCRATE.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Etude sur Lucrèce considéré comme moraliste. — Paris, 1860, in-8°.

Le Stoïcisme à Rome. — Paris, 1865, 1 volume in-12.

LA

PHILOSOPHIE

DE

SOCRATE

PAR

P. MONTÉE

Docteur ès-lettres.

Ouvrage ayant obtenu une mention honorable de l'Institut
(Académie des Sciences morales et politiques.)

> « La psychologie est le point de départ nécessaire de toute saine philosophie ; elle seule introduit légitimement dans le sanctuaire de la métaphysique. »
>
> (V. Cousin, *Histoire générale de la Philosophie*, 7e édition, p. 6.)

PARIS

A. DURAND ET PÉDONE-LAURIEL, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

rue Cujas, 9.

—

1869.

LA

PHILOSOPHIE DE SOCRATE.

INTRODUCTION.

Entre tous les grands hommes de l'antiquité, Socrate est un de ceux dont nous possédions l'image la plus authentique et la plus certaine. Tous les détails de sa physionomie nous ont en quelque sorte été conservés par le témoignage des écrivains qui ont vécu avec lui : nous avons nommé Platon et Xénophon. Relisez le *Théétète* et le *Banquet* de Platon, rappelez-vous quelques passages du *Banquet* de Xénophon, et la figure de Socrate revivra devant vous. Considérez après cela les portraits du philosophe qui sont parvenus jusqu'à nous : vous y retrouvez bien ce nez camus, ces yeux à fleur de tête, ce front presque chauve,

ces grosses lèvres, pour tout dire en un mot, cette tête de Silène qui caractérisait essentiellement Socrate. Ce que nous rendent moins complètement les bustes et les hermès qui nous restent de Socrate, et dont M. Visconti a décrit les principaux dans son *Iconographie grecque* (1), c'est assurément l'expression de ses yeux où devait éclater, pour ainsi dire, son âme tout entière: « Des yeux grands, dit Adamantius, élevés, humides, brillants, indiquant un homme juste, qui a de l'esprit, qui aime à s'instruire, et qui est porté à l'amour : tel était le philosophe Socrate (2). »

Ainsi donc, au physique nous pouvons, pour peu que nous le voulions, connaître Socrate comme si nous étions ses contemporains : est-il aussi facile de se représenter sa physionomie morale et de reconstruire en quelque sorte sa philosophie?

Une grande difficulté se présente tout d'abord : Socrate n'a rien écrit. Il préférait, disait-il lui-même, graver ses pensées dans l'âme de ses auditeurs que les déposer sur des peaux de bêtes ou les confier à des papyrus inintelligents, incapables de les pénétrer et de les défendre. Si nous

(1) Visconti, *Iconographie grecque*, t. I, p. 167 et 168.

(2) *Εἰ δὲ ὑψηλοὶ ὄντες ὀφθαλμοί, μεγαλοῖτε καὶ λαμπροὶ καὶ εὐαγεῖς εἶεν καὶ ὑγρὸν βλέποντες, δίκαιοι, συνετοί, φιλομαθεῖς, ἔρωτος πλήρεις· οἷος ἦν ὁ φιλόσοφος Σωκράτης* (Adamantii *Physiognomonica*, Parisiis, 1540.)

nous en rapportons au témoignage de Platon dans le *Phèdre*, Socrate, se livrant à une exagération qui a du moins le mérite de nous faire comprendre toute sa pensée, allait jusqu'à condamner l'écriture et jusqu'à la considérer sinon comme un présent funeste, du moins comme une invention stérile et comme une vaine découverte: « Celui, disait-il, qui prétend laisser l'art consigné dans les pages d'un livre, et celui qui croit l'y puiser, comme s'il pouvait sortir d'un écrit quelque chose de clair et de solide, me paraît d'une grande simplicité; et vraiment il ignore l'oracle d'Ammon, s'il croit que des discours écrits soient quelque chose de plus qu'un moyen de réminiscence pour celui qui connaît déjà le sujet qu'ils traitent.... Vous croiriez, à les entendre, qu'ils sont bien savants; mais questionnez-les sur quelqu'une des choses qu'ils contiennent, ils vous feront toujours la même réponse. Une fois écrit, un discours roule de tous côtés dans les mains de ceux qui le comprennent comme de ceux pour qui il n'est pas fait, et il ne sait pas même à qui il doit parler, avec qui il doit se taire. Méprisé ou attaqué injustement, il a toujours besoin que son père vienne à son secours, car il ne peut ni résister ni se secourir lui-même... Celui qui connaît ce qui est juste, beau et bon, n'irait pas sérieusement déposer ses semences dans de l'eau noire, les semant à l'aide d'une

plume, avec des mots incapables de s'expliquer et de se défendre eux-mêmes, incapables d'enseigner suffisamment la vérité..... Il s'occupera bien plutôt de semer et de planter dans une âme convenable, avec la science, à l'aide de la dialectique, des discours capables de se défendre eux-mêmes et celui qui les a semés, discours féconds qui, germant dans d'autres cœurs, y produisent d'autres discours semblables, lesquels, se reproduisant sans cesse, immortalisent la semence précieuse et font jouir ceux qui la possèdent du plus grand bonheur qu'on puisse goûter sur la terre (1). »

Ce qu'il faut s'empresser de reconnaître ici, c'est que Socrate, comme l'a si bien remarqué M. Cousin, « ne condamne pas l'écriture dans le dessein d'enchaîner la pensée, mais au contraire pour la vivifier. Son but évident est de pousser à la dialectique, de substituer à la foi passive qu'impose ce qui est écrit, le mouvement de la réflexion qui, se rendant compte de toutes choses et communiquant aux autres ses raisons de douter et de croire, excite et féconde l'intelligence, forme à travers les siècles entre tous les esprits une conversation et des discours immortels, au lieu d'une foi immobile et d'une lettre morte, et perpétue ainsi d'âge en âge des vérités toujours an-

(1) Platon, *Phèdre*, p. 275 sqq. — Nous citons partout la traduction de M. Cousin.

ciennes et toujours nouvelles, découvertes par la pensée, maintenues et propagées par la pensée(1). »

Ainsi Socrate, en citant à l'appui de son opinion les Egyptiens et les Pythagoriciens, arrive à une conclusion diamétralement opposée, répudie complètement l'esprit de mystère qui les guidait, et ne se préoccupe que de rechercher les moyens les plus efficaces de répandre partout la lumière: comme les premiers Indiens qui, à ce que l'on rapporte, n'écrivaient point leurs lois, disant que si elles étaient dans les livres, il n'y aurait bientôt que les savants qui pourraient les lire. Dans un pareil système, il faut bien l'avouer, celui qui s'expose à perdre le plus, c'est celui qui découvre la vérité et qui la transmet aux générations suivantes: son nom finira par tomber dans l'oubli. Mais qu'importe à Socrate, pourvu que le vrai triomphe et vive à jamais dans les intelligences? Nul homme au monde n'a jamais été plus que lui supérieur à toute considération personnelle, et n'a été plus entièrement détaché de ce « moi » haïssable dont parle Pascal.

Faut-il en conclure qu'il ne se trompait pas, s'il croyait qu'il suffit de porter un discours dans son âme et de le communiquer à quelque autre pour que ce discours puisse porter tous ses fruits en se

(1) V. Cousin, *Fragments de philosophie ancienne ; Antécédents du Phèdre.*

répandant dans la suite même des siècles ? Ce qui donne au discours conçu dans la pensée la vie comme la durée, c'est l'écriture. Où serait aujourd'hui, je ne dis pas seulement la connaissance, mais le souvenir de la philosophie de Socrate, si ses plus excellents disciples n'avaient pris à tâche de la perpétuer en la confiant à ces feuilles légères qui devaient se conserver après eux et en faisant parler pour les générations futures ce papyrus dont il faisait trop peu de cas ? Ce que Socrate voulait surtout faire entendre, et en ceci il avait raison, c'est que la science ne s'acquiert pas sans labeur et ne livre point ses trésors aux indifférents. Un maître comme Socrate, pénétré de la grandeur de sa mission, adaptant en quelque sorte son enseignement à la nature même des intelligences qu'il veut éclairer et convaincre, sera toujours le meilleur et le plus sûr des guides, que rien ne remplace et ne supplée ; mais est-ce à dire qu'il ne soit pas au plus haut point salutaire de transmettre et de léguer à l'avenir le résultat des méditations d'une vie tout entière et le trésor d'observations amassé par une intelligence supérieure ? Ce serait folie que de le prétendre.

N'est-ce pas précisément parce que Socrate lui-même n'a rien écrit que la connaissance de sa philosophie présente aujourd'hui des difficultés qu'il n'est pas possible de nier, et que nous nous

trouvons parfois exposés à ne savoir quel choix faire entre les témoignages les plus divers et les plus opposés? C'est qu'en effet il n'existe pas, au point de vue philosophique, une parfaite ressemblance entre l'image de Socrate telle que nous la retrouvons dans les *Mémoires* de Xénophon et telle qu'elle nous apparaît dans les *Dialogues* de Platon. Et personne n'ignore que les ouvrages de Platon et de Xénophon sont les deux sources principales d'où l'on puisse tirer la connaissance des théories et des doctrines de Socrate. Serait-il donc impossible d'arriver à quelque chose de certain et d'incontestable sur la philosophie de Socrate? Nous croyons heureusement avoir le droit d'en douter.

Il faut le reconnaître tout d'abord, l'une des sources les plus précieuses sera toujours l'ouvrage excellent et plein de charme où Xénophon a reproduit les traits principaux de la figure morale de son maître et où, pour disculper sa mémoire des accusations sous le poids desquelles il avait succombé, il a retracé ses entretiens et son enseignement d'après les notes mêmes qu'il avait, selon Diogène de Laërte (1), recueillies du vivant de Socrate. Xénophon a assisté à tous ces entretiens dont il nous a conservé le souvenir, il a vécu au-

(2) Καὶ πρῶτος ὑποσημειωσάμενος τὰ λεγόμενα εἰς ἀνθρώπους ἤγαγεν, ἀπομνημονεύματα ἐπιγράψας. (Diogène de Laërte, II, 48)

près de Socrate dont il a été l'un des auditeurs les plus assidus jusqu'à l'époque de son départ pour l'Asie : il était juste qu'il payât sa dette à sa mémoire en arrachant à l'oubli l'enseignement du maître immortel qui lui avait sauvé la vie à la journée de Délium et qui avait dirigé et développé ses heureuses facultés.

On ne révoquera jamais sérieusement en doute l'exactitude et la véracité de Xénophon. Le titre d'historien impartial que lui a décerné Lucien (1) lui convient aussi bien lorsqu'il esquisse la physionomie morale de Socrate que lorsqu'il raconte la retraite des Dix mille, dont il a été l'un des héros. On peut affirmer sans crainte qu'en tout ce qui touche Socrate Xénophon ne nous a dit que la vérité ; mais faut-il croire qu'il nous a dit la vérité tout entière ?

On a été disposé pendant un assez long temps à croire qu'il ne fallait demander qu'à Xénophon la fidélité historique dans tout ce qui a rapport à la philosophie de Socrate, et que les *Dialogues* de Platon pouvaient avoir tous les mérites, excepté celui de reproduire avec vérité les doctrines et les idées de son maître. On invoquait à l'appui de ce sentiment ces paroles que Diogène de Laërte attribue à Socrate en entendant la lecture du *Lysis* de

(1) Δίκαιος συγγραφεύς. (Lucien. *De conscribenda historia*, 39.)



Platon : « Que de choses ce jeune homme me fait dire auxquelles je n'ai jamais songé (1)! » Sans doute, et personne ne peut songer à le contester, il y a dans l'œuvre de Platon bien des théories qu'il n'a certainement pas empruntées à son maître et qui n'appartiennent qu'à Platon lui-même ; mais est-ce à dire que son témoignage soit sans autorité et qu'il ne puisse fournir les renseignements les plus précieux à ceux qui s'efforcent de parvenir à la connaissance précise de la philosophie de Socrate ? Xénophon est excellent sans doute pour l'exactitude et la fidélité du détail ; mais nous rend-il aussi complètement l'esprit de son maître et nous donne-t-il une idée tout-à-fait satisfaisante de la révolution philosophique dont il est l'auteur ? Sa nature n'était pas faite pour pénétrer facilement tout ce qui s'élevait au-dessus de cette mesure moyenne qui était la mesure même de son caractère propre et de son talent. Ajoutez que, ne retraçant les idées de Socrate que dans un but apologétique, il s'abstient de mentionner tout ce qui ne sert pas à son dessein et tout ce qui s'écarte du plan qu'il a conçu. La vérité n'est pas tout entière dans l'analyse exacte de certaines parties d'une doctrine: il faut se pénétrer de l'esprit qui l'anime

(1) Ἡρακλεῖς ὡς πολλά μου καταψεύδεται ὁ νεανίσκος οὗτος. (Diogène de Laërte, III, 35).

et respirer le souffle qui la vivifie. Nous serions bien disposé à croire, avec M. Letronne, que le Socrate de Xénophon ne nous représente qu'imparfaitement l'homme qui a eu une si grande influence sur l'esprit de ses contemporains ; et il serait possible que Platon, dans la partie dramatique du *Phédon*, dans le *Criton* et l'*Apologie* surtout, nous donnât de cette grande figure de l'antiquité un portrait plus ressemblant, quoique peint avec plus de largeur et de liberté (1).

C'était bien là, faut-il le rappeler? l'opinion de Cicéron qui, loin de soupçonner que Platon nous donne, dans ses *Dialogues*, une idée trop haute de son maître, n'hésite pas à croire qu'on ne peut lire ces livres si merveilleusement écrits où se trouve reproduite la physionomie de Socrate, sans se faire une idée plus grande encore de celui qu'ils nous représentent (2).

Mais, quelque haute idée qu'il soit permis de concevoir de Socrate, et tout en admettant que

(1) Letronne, *Biographie universelle*, art. XÉNOPHON.

(2) « Neque enim quisquam nostrûm, quum libros Platonis mirabiliter scriptos legit, in quibus omnibus fere Socrates exprimitur, non, quanquam illa scripta sunt divinitus, tamen majus quiddam de illo, de quo scripta sunt, suspicatur. » (Cicéron, *De oratore*, III, 4, 15). — « Socratis ingenium variosque sermones immortalitati scriptis suis Plato tradidit, quum ipse litteram Socrates nullam reliquisset. » (*De orat.*, III, 16, 60.)

Platon ait été mieux doué que Xénophon pour pénétrer la nature intime de son maître, il n'en reste pas moins incontestable que nous ne pouvons pas confondre la philosophié de Socrate avec la philosophie de Platon. Le sens critique le plus sûr et le plus exercé ne suffirait pas lui-même pour faire équitablement dans les œuvres de Platon la part du maître et celle du disciple. Il faut absolument qu'une règle plus ou moins flexible, mais enfin qu'une règle préside, si l'on peut dire, à ce compte de justice distributive. Il va sans dire qu'il convient d'abord d'admettre comme appartenant à Socrate toute théorie que l'on rencontre à la fois dans Platon et dans Xénophon; il n'y a évidemment en ceci aucune difficulté. Mais nous serions en vérité bien embarrassés pour discerner dans l'œuvre de Platon, lorsque Xénophon est muet, ce qu'il convient d'attribuer justement à Socrate, s'il ne s'était trouvé dans l'antiquité et dans l'école même de Platon un homme qui a voulu se rendre un compte fidèle de ce que ses devanciers avaient pensé depuis les commencements mêmes de la philosophie grecque et qui, avant d'établir ses propres théories, a recueilli avec le soin le plus scrupuleux celles des principaux philosophes des âges antérieurs : on voit que nous voulons parler d'Aristote.

Aristote était assez rapproché de Socrate pour

connaître exactement quelles avaient été ses doctrines et quelle était sa philosophie (1). Ajoutez que dans cette revue rétrospective il n'a d'autre préoccupation que celle de la vérité historique et qu'il a fait, comme on l'a dit, de la critique l'antécédent nécessaire de la théorie, et vous comprendrez quelle lumière son témoignage doit répandre sur la philosophie de Socrate et sur toute la période scientifique qui l'a précédé.

C'est surtout lorsqu'il s'agit de considérer Socrate comme métaphysicien que le témoignage d'Aristote est du plus grand secours : pour cette étude qui doit nous occuper particulièrement ici, nous ne connaissons pas de guide plus sûr que le premier livre de la *Métaphysique*.

Ainsi tous les scrupules disparaissent, tous les doutes sont levés. Nous savons maintenant où trouver réellement la philosophie de Socrate, et nous pouvons aborder sans crainte l'intéressante et grave étude qui nous est proposée. L'histoire de

(1) On lit même dans la *Vie d'Aristote*, attribuée à Ammonius, que ce philosophe fut pendant trois ans le disciple de Socrate : Στέλλεται ἐν Ἀθήναις ἔνθα φοιτᾷ Σωκράτει καὶ σύνεστι τουτῷ ἔτη τρία. Mais il n'y a à ceci qu'une difficulté : on sait que Socrate est mort l'an 399, et il est constant qu'Aristote naquit la première année de la quatre-vingt-dix-neuvième olympiade, c'est-à-dire en 384. Ce n'est que vers 368 qu'Aristote est venu à Athènes.

la philosophie ne nous offre pas de sujet plus digne de nos méditations et de nos efforts, et l'intérêt qui s'y attache ne cesserait de se renouveler et de se rafraîchir que si l'on pouvait cesser d'attacher un prix inestimable à tout ce qui est capable d'entretenir ou de relever la dignité et la grandeur de la pensée humaine.

S'il est vrai, comme on l'a dit fort souvent, que Socrate se proposait surtout de rendre à sa patrie le rang qu'elle avait occupé naguère en rendant meilleurs ses contemporains et en les rappelant au culte des antiques et fortes vertus qui avaient fait la puissance et la gloire d'Athènes, il nous paraît au moins tout aussi vrai d'affirmer que nul homme n'a jamais rempli d'une façon plus admirable ces devoirs envers les générations futures dont parlera Cicéron (1). Sa vie elle-même, que nous n'avons point à considérer ici, pourrait nous en fournir la preuve éclatante; car c'est bien de lui qu'il est juste de dire qu'il s'est fait une fête quotidienne et perpétuelle de l'accomplissement du devoir (2), et selon la belle remarque d'un poète moderne (3),

(1) « Verum est etiam iis, qui aliquando futuri sint, esse propter ipsos consulendum. » (Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, III, 19.)

(2) Μήτε ἑορτὴν ἄλλο τι ἡγεῖσθαι ἢ τὸ τὰ δέοντα πρᾶξαι. (Thucydide, liv. I, chap LXX)

(3) Schiller.

celui qui a fait le bien en son temps a travaillé pour les siècles. L'examen de la doctrine de Socrate aura pour résultat de confirmer bien vivement cette opinion : n'est-elle pas à la fois la source éternelle de toute vraie philosophie, et comme la revendication triomphante des titres impérissables de la grandeur de l'homme ?

CHAPITRE Ier.

LA PHILOSOPHIE GRECQUE AVANT SOCRATE.

Il serait impossible d'apprécier convenablement la révolution philosophique dont Socrate fut l'auteur, si l'on ne se rendait d'abord un compte exact de l'état de la philosophie grecque avant lui. Une doctrine excellente en elle-même emprunte en effet une valeur nouvelle aux conditions dans lesquelles elle se produit. Il importe d'ailleurs de considérer quelles épreuves a dû traverser la raison humaine pour s'élever jusqu'à la vérité et jusqu'à la méthode qui la garantit et en assure l'accès. Le spectacle des hésitations et des erreurs dans lesquelles sont tombées les différentes écoles philosophiques qui florissaient avant Socrate ne saurait nous laisser indifférents : car nous trouvons dans les diverses tentatives qui ont signalé leur développement la marche naturelle de l'esprit humain, et nous croyons en outre que la véritable philosophie ne doit mépriser aucune espèce

d'adversaires. Que les erreurs des systèmes que nous allons embrasser d'un coup-d'œil général soient, si l'on veut, les erreurs de l'enfance de la raison humaine ; mais il ne faut pas oublier que l'homme fait, après une féconde maturité, revient parfois aux jours inexpérimentés de son enfance, et peut-être que les armes dont s'est servi Socrate pour renverser, au profit de la vérité, des hypothèses pleines d'illusions et d'erreurs, ont pu trouver après des siècles écoulés et pourront trouver encore un jour un emploi non moins naturel et non moins nécessaire.

Il est impossible de méconnaître le caractère général de la philosophie grecque avant Socrate : c'est une philosophie de la nature. C'est le trait commun par lequel se rapprochent les écoles les plus différentes et les plus opposées. Il ne m'arrive jamais d'étudier cette époque de l'histoire de la philosophie sans me surprendre à penser au premier homme dont Buffon a décrit les impressions dans son *Histoire naturelle*, et dont l'âme, qui découvre tout ce qui n'est pas elle, ne se découvre pas elle-même. Nous le disions en effet, c'est la marche naturelle de l'esprit humain : comme l'enfant auquel il ressemble, il s'absorbe d'abord dans les phénomènes sensibles et dans la contemplation stérile de l'univers, il sourit à la nature, et sa pensée ne va pas au-delà du monde. Rien ne l'effraie,

rien ne l'arrête; comme l'enfant encore, il se flatte de tout expliquer et de tout connaître. Sa prétention ne tend à rien moins qu'à la solution du problème de l'origine des choses. Que voulez-vous? ce n'est pas en naissant que l'homme sait apprécier et mesurer les distances. Les systèmes ne se produisent jamais avec plus de facilité qu'à ces époques primitives où l'homme ne sait pas encore faire un retour sur lui-même: un système coûte si peu de chose quand la vérité se laisse si complaisamment atteindre! Les hypothèses succèdent aux hypothèses, leur témérité s'accroît sans cesse, et comme c'est le propre des systèmes, chaque école ferme obstinément les yeux à tout ce qui ne rentre pas de gré ou de force dans le point de vue exclusif qu'elle a choisi.

L'école ionienne, qui est la première que l'on rencontre aux débuts de la philosophie grecque, confirme assez par son exemple les réflexions qui précèdent, car elle s'est exclusivement appliquée à l'étude des phénomènes sensibles. Les recherches physiques, astronomiques et cosmogoniques sont les seules auxquelles se soient livrés tous les philosophes ioniens sans exception: « La plupart des premiers philosophes, dit Aristote, ont cherché dans la matière les principes de toutes choses. Car ce dont toute chose est, d'où provient toute génération et où aboutit toute destruction, l'essence

restant la même et ne faisant que changer d'accidents, voilà ce qu'ils appellent l'élément et le principe des êtres (1). » Ainsi donc c'est toujours au point de vue de la matière que les philosophes ioniens considèrent les principes des choses, et ces principes sont toujours regardés par eux comme matériels. Thalès qui, selon Aristote lui-même, fut le fondateur de la philosophie ionienne, regarde l'eau comme le principe unique de tout ce qui existe et de tous les phénomènes qui se produisent sous nos yeux (2). Que ce principe générateur varie au gré de chaque philosophe; qu'il soit la terre pour Phérécyde (3), l'air pour Anaximène et Diogène d'Apollonie (4), le feu pour Héraclite (5), l'infini même pour Anaximandre (6), c'est toujours la matière qui est à elle seule le principe des êtres. Ne croyez point, par exemple, que lors-

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 3.

(2) Aristote, *Mét.*, I, 3; Diogène de Laërte, I, 27; Cicéron, *De nat. deor.*, I, 10; Eusèbe, *Préparation évangélique*, I, 8; etc.

(3) Diogène, I, 119; Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 30; etc.

(4) Aristote, *Mét.*, I, 3; Diogène, II, 3, et IX, 57; Sextus, *Hypot. pyrrhon.*, III, 30; *Adv. math.*, IX, 360; Cicéron, *De nat. deor.*, I, 10; etc.

(5) Aristote, *Mét.*, I, 3; Diogène, I, 7; Sextus, *Adv. math.*, IX, 360; Cicéron, *De nat. deor.*, I, 26; etc.

(6) Plutarque, *De placit. philos.*, I, 3; Aristote, *Physique*, III, 4, 14; Diogène, II, 1; Eusèbe, *Præp. evang.*, XIV, 14; Cicéron, *Acad. quæst.*, II, 37; etc.

que Anaximandre regarde l'infini comme la cause première de toutes choses, il y ait rien dans cette conception qui dépasse la portée grossière des explications physiques des autres Ioniens. Ce qu'il appelle l'infini, ce n'est que le mélange d'un nombre indéterminé de principes élémentaires (1), ce n'est qu'une cause matérielle : « Anaximandre, dit Plutarque, supprime toute cause efficiente. En effet l'infini n'est, après tout, que la matière : or, la matière ne peut rien produire, si l'on n'admet pas en même temps un être qui soit cause agissante (2). » Jusqu'à l'époque d'Anaxagore, toutes les tentatives même les moins grossières de la philosophie ionienne n'aboutiront qu'à l'identification de la cause matérielle et de la cause efficiente dans un seul et même principe matériel.

Est-il bien nécessaire de faire observer maintenant que le panthéisme sort aussi naturellement de cette doctrine que la feuille du bourgeon qui la renferme ? Thalès le déclare, l'âme est mêlée à l'ensemble des choses, et l'univers est plein de Dieux (3). Tout dans la nature, dit Héraclite, est

(1) Aristote, *Métaphysique*, XII, 2.

(2) Ἁμαρτάνει οὖν, τὴν μὲν ὕλην ἀποφαινόμενος, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν. Τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν· οὐ δύναται δὲ ἡ ὕλη εἶναι ἐν ἐνεργείᾳ, ἂν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται. (Plutarque, *De placit. philos.*, I, 3.)

(3) Ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. (Aris-

vivant et divin (1). L'universalité des choses n'est ni l'œuvre d'un Dieu, ni celle d'un homme; mais elle a été, elle est, et elle sera éternellement le feu vivant, s'embrasant et s'éteignant avec mesure (2). L'air est Dieu, dit Anaximène ; les dieux et tout ce qui est divin provient de l'air (3). Partout le panthéisme matérialiste le plus grossier se retrouve au fond des spéculations physiques des Ioniens. Y a-t-il même quelques signes auxquels vous puissiez distinguer cette doctrine de l'athéisme le plus radical ? En vérité nous ne le pensons pas, et quelques expressions sans valeur et sans portée ne nous permettent pas de considérer les explications de ces philosophes comme des croyances, quelles qu'elles soient, sur la divinité. On a pu remarquer, non sans une apparence de raison, qu'au lieu de soumettre la physique à la théologie, ils ne fondaient leur théologie

tote, *De anima*, I, 5, 17.) — *Ὑπεστήσατο τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη.* (Diogène de Laërte, I, 27.) — Cf. Stob., *Ecl phys.*, cap. I, et Cicéron, *De legibus*, II, 11.

(1) *Πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη.* (Diogène de Laërte, IX, 7.)

(2) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, édition Potter, p. 711.

(3) « Anaximenes aera deum statuit. » (Cicéron, *De la nature des Dieux*, I, 10.) — *Ἀναξιμένης ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα, τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι.* (Origène, *Philosophumena*, I, 6, éd. Cruice, p. 18.) — Cf. saint Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2.

que sur la physique (1); mais nous croyons que ce mot de théologie lui-même, jusqu'au temps d'Anaxagore, ne répond vraiment à rien de réel dans la philosophie ionienne. Cette philosophie se trouve contrainte de placer l'immortalité, pour ainsi dire, au sein même de la mort, et d'attribuer à la fatalité tous les évènements qui se produisent dans le monde (2).

La morale n'en est pas moins absente que la théologie. Quelle importance voulez-vous attacher aux préceptes moraux que Diogène de Laërte attribue à Thalès, quand vous vous rappelez qu'aux yeux de ce philosophe la morale ne faisait pas partie de la philosophie (3)? La morale? que peut-elle être pour des philosophes qui déclarent sérieusement, par exemple, que l'âme doit être plus sage et meilleure dans les contrées sèches que dans les pays humides (4)? Comme Héraclite, les philosophes ioniens seront tous disposés à ne point faire de la sagesse autre chose que l'interprétation

(1) L'abbé Banier, *La Mythologie et les Fables expliquées par l'histoire*, Paris, 1738, t. I, p. 408.

(2) On peut appliquer à tous les philosophes ioniens ce que Plutarque dit d'Héraclite: « Héraclite prétend que tout est fait par le Destin et qu'il est la même chose que la nécessité. » (*De placitis philosophorum*, I, 27.)

(3) Sextus Empiricus, *Advers. mathem.*, VII, 5.

(4) Οὗ γῆ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. (Héraclite, ap. Euseb, *Præp. evang.*, VIII, 14, ed. Vigier, p. 399.)

de la manière dont l'univers est gouverné (1). Jamais la philosophie ionienne n'assigne à ses recherches d'autre objet que l'astronomie, la physique et la cosmogonie. En se posant le problème redoutable de l'origine des choses, elle ne songera jamais, jusqu'à l'époque d'Anaxagore, à en chercher la solution ailleurs que dans le développement ou la combinaison d'un ou de plusieurs principes matériels.

Si nous poursuivions les dernières traces de l'école ionienne jusque dans les systèmes des principaux représentants de l'école atomistique qui en est, pour ainsi dire, la conséquence et la suite, nous ne rencontrerions ni d'autres tendances ni un autre esprit. Leucippe et Démocrite ne s'attacheront qu'aux formes des éléments, dont ils feront sortir l'altération et la production des choses qui viennent uniquement à leurs yeux de la division et de la combinaison des atomes (2). La philosophie empirique et matérialiste aura atteint son dernier terme, lorsqu'elle aura proclamé l'éternité du mouvement

(1) *Φρόνησις ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως.* (Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 133.) — *Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἥτ' οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.* (Diogène de Laërte, IX, 1.)

(2) Aristote, *De la production et de la corruption des choses*, I, 2, 4.

des atomes (1), qui sont pour elle les principes de toutes choses. Jamais la constance des lois naturelles ne révèle aux atomistes un premier moteur : la puissance qui préside, pour ainsi dire, à leur régularité n'est autre chose qu'une puissance aveugle et ne diffère en quoi que ce soit de la fatalité (2).

En résumé, les philosophes ioniens, pour employer une expression moderne qui les caractérise parfaitement, étaient avant tout des philosophes matérialistes : la réalité sensible, qui est leur point de départ, est tout pour eux. Absorbés dans l'observation de la nature extérieure, ils se bornent à chercher l'explication de ses phénomènes en les rattachant à une cause physique qui leur paraît être le principe unique des choses et au-delà de laquelle ils ne croient pas qu'il soit possible de s'élever.

En face de l'empirisme ionien, nous voudrions placer immédiatement l'idéalisme exclusif de l'école

(1) « Leucippe et Démocrite prétendent que les corps premiers ont un mouvement éternel dans le vide et dans l'infini. » (Aristote, *Du Ciel*, III, 2, 3.) — Cf. *Métaphysique*, XII, 6.

(2) « Rien, dit Démocrite, n'échappe aux lois de la nécessité. *Δοκεῖ δ'αὐτῷ πάντα κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι.* » (Diogène de Laërte, IX, 45.) — *Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δ'εἶναι εἱμαρμένην, καὶ δίκην, καὶ πρόνοιαν, καὶ κοσμοποιόν.* (Plutarque, *De plac. phil.*, I, 25.) — *Λεύκιππός φησιν εἶναι θ' ὥσπερ γενέσεις κόσμου, οὕτω καὶ αὐξήσεις καὶ φθίσεις καὶ φθοράς, κατά τινα ἀνάγκην.* (Diogène de Laërte, IX, 33.)

d'Elée, si nous ne devions d'abord indiquer au moins en quelques mots le caractère de l'école pythagoricienne, qui a précédé chronologiquement l'école d'Elée et dont celle-ci n'est en quelque sorte que l'exagération et la conséquence extrême.

Dans le temps même où la philosophie ionienne se développait sur les côtes de l'Asie-Mineure, s'élevait dans la partie méridionale de l'Italie l'idéalisme pythagoricien, qui parvenait à déposer dans le champ de la science des germes qui ne devaient pas être perdus pour l'avenir. Ici, ce ne sont plus les phénomènes pris en eux-mêmes qui sont l'objet de la philosophie; l'école pythagoricienne veut surtout étudier leurs rapports: à la physique toute matérialiste de l'école ionienne s'oppose une physique essentiellement mathématique. Les choses elles-mêmes disparaissent pour laisser la place à leurs rapports, c'est-à-dire à l'abstraction. Faut-il en conclure que l'horizon s'agrandit et se renouvelle? Il est changé sans doute, puisque Pythagore, au lieu de voir dans les objets sensibles les seules choses qui existent véritablement, affirme que les choses ne sont qu'une imitation des nombres (1); mais au fond vous ne trouvez, même dans l'école italique, que des théories physiques.

(1) Οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν. (Aristote, *Métaphysique*, I, 6, § 2.)

Aristote lui-même ne l'a pas jugée autrement : « Ceux qu'on appelle pythagoriciens, dit-il, font jouer aux principes et aux éléments un rôle bien plus étrange que les physiciens ; la raison en est qu'ils ne les ont pas empruntés aux choses sensibles. Les êtres mathématiques sont sans mouvement, à l'exception de ceux dont s'occupe l'astronomie ; et cependant les pythagoriciens ne dissertent et ne font de système que sur la physique. Ils engendrent le ciel, ils observent ce qui arrive dans toutes ses parties, dans leurs rapports, dans leurs mouvements, et ils épuisent à cela leurs causes et leurs principes, comme s'ils convenaient avec les physiciens que l'être est tout ce qui est sensible, et tout ce qu'embrasse ce qu'on appelle le ciel (1). » En effet, quand ils veulent découvrir un être qui ne soit pas un être sensible, ils n'arrivent jamais à en faire une réalité vivante. C'est pour cela qu'il leur servira peu d'avoir conçu l'idée de Dieu d'une façon plus élevée et plus spirituelle que les Ioniens: jamais le Dieu qu'ils ont conçu ne sort des nuages de l'abstraction. Pourrait-il d'ailleurs en être autrement, s'ils ne reconnaissent aucun autre nombre en dehors de ce nombre qui constitue le monde (2) ?

On peut donc le répéter encore avec Aristote, les causes et les principes qu'ils recherchent sont uni-

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 7.
(2) Aristote, *Métaphysique*, I, 7.

quement ceux de la substance sensible. Ce n'est que sous le point de vue de la matière que le nombre est à leurs yeux le principe des êtres (1). C'est vraiment une chose étrange comment, après avoir conçu des principes qui pourraient leur suffire pour s'élever à la conception d'êtres hors de la portée des sens, ils se contentent comme les physiciens d'observer les révolutions et les mouvements du monde. En un mot, « l'école italique ne songe encore qu'à la nature, elle n'aspire guère elle-même, avec ses principes incorporels en apparence, qu'à expliquer le monde sensible. Dans ses essais imparfaits de définition, elle prend pour essence le nombre; mais elle ne fait du nombre qu'une matière, dont elle compose les réalités.... Elle a de la métaphysique une inspiration secrète ; son intention, sa volonté ne dépassent pas la physique (2). »

Il en sera de même jusque dans l'école d'Elée, et les réflexions générales que nous inspiraient les commencements de la philosophie grecque peuvent s'appliquer encore à ces essais de métaphysique de l'esprit dorien. La métaphysique n'est encore dans ces tentatives qu'à l'état latent, pour ainsi dire. C'est qu'en effet l'objet des recherches n'a pas

(1) *Métaphysique*, I, 5.

(2) Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, pages 271 et 272.

changé, les points de vue seuls sont différents. Les ouvrages de Xénophane et de Parménide portent le même titre que ceux d'Héraclite ou d'Archélaüs : ce sont toujours des ouvrages *sur la Nature*. Une exagération prendra la place d'une exagération, rien ne différera davantage que la solution du problème, mais le problème est toujours le même, soit chez les Eléates, soit chez les Ioniens.

L'école ionienne ne reconnaissait d'autre réalité que les phénomènes et les objets sensibles : l'école d'Elée déclare que les phénomènes et les objets sensibles ne sont qu'une fantasmagorie, une illusion, en un mot n'existent pas ; et elle ne reconnait qu'une seule réalité, la substance que l'on ne peut toucher, l'être, l'être invisible, τὸ ὄν (1). La connaissance sensible est vouée nécessairement, selon les Eléates, à l'erreur et à l'illusion : « Que la coutume, dit Parménide, ne te précipite pas dans ce chemin vague où l'on consulte des yeux aveugles, des oreilles et une langue retentissantes (2). » En un mot, l'école d'Elée niait la réalité sensible.

(1) C'est surtout dans les fragments qui nous ont été conservés de Parménide qu'il faut étudier la philosophie éléatique. Xénophane, qui en est le fondateur, tient encore par plus d'un côté à l'Ionie, où il a passé la plus grande partie de sa vie, et sa doctrine offre quelque chose de complexe qui ne se retrouvera pas chez ses principaux successeurs, Parménide et Zénon, qui sont les vrais représentants de l'école d'Elée.

(2) *Parmenidis Eleat. carm. reliq.*, ed. Karsten, v. 52 sqq.

Mais qu'est-ce que l'être que les Eléates affirment seul en possession de l'existence, lorsqu'ils proclament que tous les êtres se réduisent à un, et que l'unité, c'est l'être (1)? Qu'est-ce que cette unité absolue, dont on ne saurait distinguer l'existence humaine elle-même? Pas autre chose qu'une insaisissable abstraction, un fantôme, moins encore, le rêve d'une ombre, comme Pindare le disait de l'homme. Nous aurons tout dit sur ce point lorsque nous aurons fait remarquer que les Eléates préparaient les voies aux chimères métaphysiques de Plotin, et que c'est dans leur doctrine de l'unité absolue qu'il faut chercher les germes de cette croyance en un premier principe au-dessus de l'être, qui, n'ayant pas de forme, ne peut être essence, qui ne saurait être conçu comme quelque chose de déterminé, dont on ne peut absolument rien affirmer ni savoir ce qu'il est, et dont on s'éloignerait sans retour par cela seul qu'on tenterait de l'embrasser et de le comprendre (2).

Qui pourra concevoir cette indivisible unité qui seule existe partout et toujours la même, si la pensée, comme le veut Parménide (3), est la même

(1) Ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν. (Aristote, *Métaphysique*, III, 4, § 26.)

(2) Plotin, *Cinquième Ennéade*, liv. V, chap. VI, traduction de M. Bouillet, t. III, p. 79 et 80.

(3) Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι.
(*Parmenid. Reliq.*, v. 40.)

chose que l'être, est toujours identique à son objet (1), et si toute existence est absolument impossible en dehors de l'unité absolue? Voilà ce que l'Eléatisme appelle expliquer la nature. Déclarer ainsi que l'univers, l'homme et Dieu sont une seule et même unité, ne faire aucune différence et croire que toute différence est en effet impossible entre être et concevoir l'être, c'est assurément la plus complète extravagance où puisse aboutir la logique humaine, dès l'instant où partant d'un faux point de départ elle en poursuit une à une, sans reculer jamais, toutes les conséquences.

Ce ne sont plus même ici, comme dans le pythagorisme, des rapports s'appliquant à quelque chose de réel : l'abstraction partout, l'abstraction toujours. Et l'abstraction est aussi éloignée de l'existence et de la réalité que la terre l'est du ciel! Ce n'était pas là, comme l'a fort bien dit M. Ravaisson, sortir véritablement du cercle de la nature ; « c'était seulement résoudre la nature dans une existence et unité universelle qui n'en diffère que par l'abstraction, et n'est que la nature même, considérée comme une. Aussi le Dieu de Xénophane et de Parménide n'est-il encore que le monde, étendu, quoique sans division, sous la forme d'une sphère immobile, uni-

(1) Τωὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
(V. 93.)

formément pleine de sensation et de pensée, et la pensée n'est aux yeux de ces idéalistes ou spiritualistes prétendus, ni séparée ni réellement différente de la sensation (1). »

Tel est en effet le châtiment de semblables excès : le sensualisme, que ces philosophes redoutent cependant plus que toute chose au monde, et en haine duquel ils s'avancent dans une voie pleine de ténèbres puisque le sens commun ne peut les y suivre, le sensualisme les poursuit de près et, malgré eux, s'impose fatalement à eux. Parménide le déclare tout comme Démocrite (2), il n'existe aucune différence entre sentir et penser (3), et l'on voit que lui-même ne conçoit pas la pensée sans la sensation : « Telle est, dit-il, pour chaque homme l'organisation de ses membres flexibles, telle est aussi l'intelligence de chaque homme ; car c'est la nature des membres qui constitue la pensée dans les hommes, et dans tous et dans chacun : chaque degré de la sensation est un degré de la pensée (4). » Y a-t-il donc une si grande différence

(1) Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 3.

(2) (Δημόκριτος) διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν. (Aristote, *Métaphysique*, IV, 5, § 7.)

(3) Τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει (Παρμενίδης.) (Théophraste, *De sensu et sensibilibus*, cap. I, § 4)

(4) *Parmenid. Eleat carm. reliq.*, v. 145 sqq. :

Ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων,
Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ

entre la raison universelle qui seule, aux yeux de Parménide, renferme en elle la vérité, et ce milieu dont parle Héraclite, lorsque celui-ci, après avoir tout comme le philosophe d'Elée répudié le témoignage des sens, affirme cependant sans hésiter que c'est aux sens, les fenêtres de l'âme, comme il les appelle, que l'homme est redevable de sa raison et de son intelligence, puisque seuls les canaux des sens le font communiquer avec l'âme universelle et la raison divine (1)? Jugez donc ce qu'il faut penser du prétendu spiritualisme des idéalistes de l'école d'Elée !

Faut-il croire davantage que l'idéalisme, avec ses affirmations sans preuve et ses négations violentes, répugne absolument au scepticisme ou qu'il en soit la condamnation naturelle? Ce n'est point en arrachant brutalement l'homme à la terre, ce n'est point en le suspendant au-dessus de l'abîme après lui avoir retiré tout point d'appui qui lui serve à s'élever au-dessus de lui-même et de toutes les

Ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Cf. *Empedocl. Agrigent. Fragmenta*, edit. Henr. Stein, Bonnæ, 1852, p. 72, v. 318-320 :

Πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν,
Ὅσσον τ' ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ
Καὶ φρονέειν ἀλλοῖα παρίστατο.

(1) Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, VII, 126 sqq.

choses qui l'entourent, que l'on arrivera jamais à le placer dans les cieux et à dessiller ses yeux à la lumière. Dangereuse et redoutable illusion ! Voyez, si vous voulez, la tentative de Berkeley pour renouveler au dix-huitième siècle l'idéalisme. Quelle chimère il poursuivait lorsqu'il croyait qu'il suffit de chasser la matière hors de la nature pour en chasser en même temps toutes les notions sceptiques ou impures (1) ! Non, l'idéalisme n'est pas la guérison du scepticisme, et ce n'est pas en condamnant l'expérience dans son domaine propre et légitime que l'on peut réussir à ouvrir la pensée humaine aux choses intelligibles et à la familiariser avec la vérité pure et éternelle. Qu'avons-nous besoin ici d'autres preuves? N'est-ce pas de l'école d'Elée que devait sortir le scepticisme absolu de Gorgias ? L'Eléatisme, on l'a dit, c'est la pyramide orgueilleuse dont a parlé Bacon. A quoi lui sert d'élever son sommet jusqu'aux cieux, si sa base est ruineuse et doit céder au premier choc?

Ainsi la philosophie grecque ne réussissait à fuir une exagération que pour tomber dans une autre : les Ioniens et les Eléates représentent parfaitement

(1) « Si l'on admet comme vrais, dit Berkeley dans la préface de ses *Dialogues*, les principes que je m'efforce de répandre, les conséquences que j'en vois clairement découler sont : la subversion totale de l'athéisme et du scepticisme, l'oubli du paradoxe et le retour au sens commun. »

les deux côtés les plus opposés de la pensée humaine ; leurs systèmes sont véritablement en Grèce ce qu'avaient été dans l'Inde le Sankhya de Kapila et le Védanta (1). Dans la lutte qui devait s'engager et qui s'engagea en effet au premier choc de ces doctrines opposées, toutes les deux devaient nécessairement succomber, car elles avaient évidemment raison l'une contre l'autre. « L'école d'Elée, dit M. Cousin, confond aisément l'empirisme ionien, et le pousse à la contradiction et à l'absurde, en lui prouvant que, soit dans le monde extérieur, soit dans celui de la conscience, la variété n'est possible et n'est concevable qu'à la condition de l'unité. En même temps le bon sens de l'empirisme ionien fait

(1) Dans le Sankhya de Kapila, ne voyons-nous pas en effet, comme dans l'ionisme, la Nature considérée « comme la racine ou l'origine plastique de tout, le principe primordial, la matière éternelle que l'on ne peut qu'induire par ses effets; productive sans être production ? » L'Intelligence n'y est-elle pas appelée la « première production de la nature? » (Colebrooke, *Essais sur la philosophie des Hindous*, trad. par M. G. Pauthier, Paris, 1834, p. 17 et 18.) Que dit d'un autre côté le Védanta ? « Cet univers est réellement Brahma ; car il sort de lui, il se plonge dans lui, il se nourrit dans lui : par conséquent, il faut le révérer, l'adorer... La mer est la même que ses eaux et n'en est pas différente; cependant les vagues, l'écume, les jaillissements, les gouttes et autres modifications qu'elle subit, diffèrent l'une de l'autre. Un effet n'est pas autre que sa cause. Brahma est unique et sans second. Il n'est pas séparé de lui-même incorporé. Il est l'Ame, et l'Ame est Lui. » (Colebrooke, p. 165 et 178.)

aisément justice de l'unité éléatique, qui, existant seule, sans aucun dualisme, et par conséquent sans pensée, car toute pensée suppose au moins la dualité du sujet pensant et de l'objet pensé, exclut toute pensée, toute notion, jusqu'à celle d'elle-même, et se réduit à une existence absolue, fort semblable au néant de l'existence (1). » Zénon d'Elée, dans une lutte à outrance où la dialectique prend naissance, ruine de fond en comble le dogmatisme ionien d'Héraclite, et les représentants de l'atomisme ou du mécanisme ionien n'ont pas de peine à convaincre d'absurdité l'idéalisme exclusif de Parménide et des Eléates. S'il est vrai, comme le disait Aristote, que ce n'est pas l'eau elle-même qui fait l'animal sorti de son sein, ni le bois qui fait le lit, mais l'art (2), il n'est pas moins vrai que le monde extérieur existe tel que nos sens nous le révèlent et que leur témoignage, en dépit de toutes les objections, conserve une irrécusable valeur. « Un Dieu sans monde est tout aussi faux qu'un monde sans Dieu; une cause sans effets qui la manifestent, ou une série indéfinie d'effets sans une cause première ; une

(1) V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, 7e édition, p. 116.

(2) Aristote, *De la production et de la destruction des choses*, II, 9, 8.— De même, au premier livre de la *Métaphysique*, chap. 3 : « Ce n'est pas le bois qui fait le lit, ni l'airain la statue. Il y a quelque autre chose qui est cause du changement. »

substance qui ne se développerait jamais, ou un riche développement de phénomènes sans une substance qui les soutienne; la réalité empruntée seulement au visible et à l'invisible : d'une et d'autre part égale erreur et égal danger, égal oubli de la nature humaine, égal oubli d'un des côtés essentiels de la pensée et des choses (1). »

Fallait-il donc désespérer de l'avenir de la philosophie et croire que la pensée humaine était fatalement condamnée à l'impuissance et à l'erreur? C'est du moins à ce moment que le septicisme apparut et fit école. Quoi d'étonnant? Quand la philosophie s'égare dans des spéculations insensées qui ne produisent que des chimères, quand l'esprit de système a tout envahi et que l'on ne songe qu'à faire rentrer tous les faits dans le cercle étroit d'une hypothèse préconçue, il y aura toujours de libres esprits qui s'affranchiront du besoin de croire pour répudier les caprices de l'imagination. Ce fut le rôle de la sophistique en Grèce, mais ce rôle fut tellement exagéré par elle qu'elle mit en péril l'existence même de la philosophie, au lieu de se borner à en combattre les excès et à en redresser les écarts.

La façon de procéder des sophistes était bien simple : avec les arguments de l'école ionienne, ils

(1) Victor Cousin, *Fragments de philosophie ancienne; Xénophane.*

battaient en brèche l'école d'Elée; et avec les armes que leur fournissaient les Eléates, ils renversaient la philosophie ionienne; puis, sur les débris et les ruines des deux systèmes, ils prétendaient fonder le scepticisme. Ce fut au début toute leur polémique.

Pour être juste même envers les sophistes, qui avaient la prétention de renverser toute justice, on peut dire que cette critique impitoyable et acérée eut pour résultat heureux de forcer l'esprit à se rendre compte de ses opinions et de le mettre en garde contre des systèmes intempérants et ambitieux qui ne reconnaissaient pas de bornes à la pensée humaine et qui, sans le secours d'aucune méthode, se flattaient de pénétrer tous les secrets de la nature; mais après cela, il faut bien en convenir, si le scepticisme eût triomphé, non-seulement la philosophie était perdue, pour ainsi dire, avant de naître, mais la conscience même de l'humanité était pervertie; car, comme l'a dit admirablement M. Royer-Collard, « les croyances de l'esprit sont les forces de l'âme et les mobiles de la volonté (1). »

Il importait donc au plus haut point d'arracher les esprits à l'influence mortelle du scepticisme et de l'esprit de négation. L'avenir de la science et le salut de la morale n'étaient possibles qu'à la condition

(1) *Œuvres de Reid*, trad. par M. Jouffroy, t. III, p. 450.

de dévoiler d'abord les sophistes et de les convaincre eux-mêmes de contradiction et d'erreur. Il fallait qu'un homme ne craignît point de dévouer sa vie tout entière à cette œuvre critique qui demandait à la fois un imperturbable bon sens et un esprit ironique et pénétrant ; il fallait en même temps que cet homme fût assez heureusement doué pour faire triompher la cause de la vérité en l'établissant sur une base désormais inébranlable et en mettant fin au règne de l'hypothèse et de l'imagination. Ce fut l'œuvre de la vie et de l'enseignement de Socrate.

CHAPITRE II.

PREMIÈRES ÉTUDES DE SOCRATE.

Nous ne nous proposons pas de refaire ici l'histoire de la jeunesse de Socrate. Cette histoire, qui peut tenir en deux lignes, a reçu plus d'une fois des développements auxquels peuvent recourir les amis du détail biographique et de l'anecdote. Qu'il nous suffise de rappeler ici d'un mot ce que personne n'ignore, que Socrate naquit l'an 369 avant notre ère dans une condition très-modeste : fils d'un sculpteur ou d'un polisseur de pierres nommé Sophronisque et d'une sage-femme appelée Phénarète, le jeune Socrate suivit d'abord la profession de son père. Voilà ce qui est certain ; mais il faut ajouter aussitôt que nous manquons de renseignements précis sur les jours de son enfance et de sa jeunesse. Nous ne tenterons point d'y suppléer par des conjectures. Aussi bien Socrate lui-même semble-t-il nous avertir de ne pas attacher une importance excessive à la

première manifestation de l'activité individuelle : « Bien commencer, disait-il, ce n'est pas peu de chose, mais ce n'est pas beaucoup (1). » Nous renoncerons donc sans trop de peine au facile succès qui ne manque jamais de récompenser la mise en œuvre patiente et sincère des traditions et des légendes qui entourent le berceau des grands hommes et qui deviennent aisément l'ornement et l'intérêt de leurs premières années et de leur obscure jeunesse. Nous ne voulons absolument rechercher et conserver ici que ce qui est susceptible de répandre quelque lumière sur une étude dont la gravité même fait pour nous le plus grand charme. Un pareil sujet n'a besoin d'aucune parure étrangère pour quiconque en apprécie le vrai caractère ; elle ne pourrait que le fausser et le dénaturer.

Il n'est pas de point sur lequel les témoignages de Platon et de Xénophon soient en plus complète harmonie qu'en ce qui touche l'éducation philosophique de Socrate. Platon et Xénophon s'accordent en effet pour nous représenter leur maître comme n'ayant dû à aucune influence étrangère sa direction scientifique et comme étant lui-même l'auteur de sa philosophie (2). Mais est-ce à dire qu'il soit entré

(1) Diogène de Laërte, II, 32.

(2) Ἡμᾶς δ'ὁρᾷς αὐτουργούς τινας τῆς φιλοσοφίας ὄντας. (Xénophon, *Banquet*, I, 5.) — Ἐγὼ μὲν οὖν πρῶτος περὶ ἐμαυτοῦ

du premier coup dans la voie où il devait marquer si profondément sa trace et qu'il n'ait pas d'abord payé lui-même son tribut à l'esprit d'aventure qui présidait en quelque sorte avant lui à l'étude de la philosophie? S'il est vrai que Socrate, et nous en avons la preuve, ait cultivé d'abord avec passion les recherches générales sur le principe matériel des choses auxquelles se livraient toutes les écoles philosophiques qui l'avaient précédé, il est facile de concilier les assertions irrécusables de Platon et de Xénophon avec les traditions répandues qui font de lui le disciple des maîtres les plus renommés de son temps. Ce sont ces traditions toutefois qu'il convient de contrôler par une critique impartiale, pour ne s'arrêter qu'à celles qui s'imposent le plus justement à notre confiance.

Ce serait évidemment satisfaire une vaine curiosité que de rechercher ici quels ont été, dans toutes les branches de connaissances cultivées à son époque, les maîtres des leçons desquels a dû profiter Socrate après avoir pu, grâce à la généreuse sollicitude de Criton, renoncer à une profession qu'il aurait d'ailleurs peut-être illustrée, puisque l'œuvre de sa jeunesse ne fut pas jugée indigne de figurer à l'entrée de la citadelle d'Athènes, près des Propy-

λέγω, ὅτι διδάσκαλός μοι οὐ γέγονε τούτου πέρι. (Platon, *Lachès*, 186, C.)



lées (1). Brucker, après Maxime de Tyr et bien d'autres, nous a conservé l'énumération complète de ces maîtres (2), et ce n'est pas le lieu de nous arrêter à cette liste pour la discuter en détail. Nous avons seulement à déterminer ici quels ont été les maîtres de Socrate en philosophie, en ajoutant même qu'il importe de restreindre cette recherche aux trois hommes qu'on lui a le plus souvent attribués pour maîtres, Prodicus, Anaxagore, Archélaüs (3).

L'opinion qui fait de Prodicus le maître de Socrate a trouvé récemment un défenseur aux yeux duquel cette thèse est évidemment démontrée (4). Nous ne

(1) Κατὰ δὲ τὴν ἔσοδον αὐτὴν ἤδη τὴν ἐς ἀκρόπολιν Ἑρμῆν, ὃν Προπύλαιον ὀνομάζουσι, καὶ Χάριτας Σωκράτην ποιῆσαι τὸν Σωφρονίσκου λέγουσιν. (Pausanias, I, 22, 8.) — Σωκράτης τε ὁ Σωφρονίσκου πρὸ τῆς ἐς τὴν ἀκρόπολιν ἐσόδου Χαρίτων εἰργάσατο, ἀγάλματα Ἀθηναίοις. Καὶ ταῦτα μὲν ἐστιν ὁμοίως ἅπαντα ἐν ἐσθῆτι. (Pausan., IX, 35, 7.) — Cf. Schol. Aristophan., in *Nub.*, v. 773.

(2) Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. I, p. 525.

(3) On n'en finirait pas si l'on voulait passer en revue tous ceux que tel ou tel auteur affirme avoir été les maîtres de Socrate. Comment voudriez-vous discuter, par exemple, cette assertion du Scoliaste d'Aristophane, qui donne pour maître à Socrate un certain Aristagoras de Mélos? Ἀρισταγόρου τοῦ Μηλίου μαθητὴς ὁ Σωκράτης. (Schol. Aristoph. *in Nub.*, v. 830.) Nous pourrions en dire autant de bien d'autres affirmations, qui n'ont pas plus de fondement que celle-là et que, dans tous les cas, il est impossible de contrôler et de vérifier davantage.

(4) V. E. Cougny, *De Prodico Ceio Socratis magistro et antecessore*, Parisiis, 1857.

demanderions pas mieux que de souscrire à cet avis, qui repose au premier abord sur des arguments vraisemblables, si le témoignage de Platon, si exact pour tous les détails biographiques relatifs à Socrate, ne s'y opposait formellement et n'en prouvait d'une façon péremptoire le peu de solidité. Nous ne l'ignorons pas, c'est pourtant Platon que l'on est surtout tenté d'invoquer pour établir que Socrate a été le disciple de Prodicus : Socrate ne s'appelle-t-il pas lui-même l'élève et l'ami de Prodicus? ne célèbre-t-il pas sa sagesse antique et divine (1)? Mais ce langage, auquel on peut trouver d'ailleurs un sens plus ou moins ironique (2), reçoit son explication dans un passage du *Cratyle*, qu'il faut bien se garder d'oublier ici, puisqu'il fournit la solution positive des rapports qui ont existé entre Socrate et Prodicus. « A la bonne heure, dit Socrate à Hermogène à propos de l'étude des noms, si j'avais entendu chez Prodicus sa démonstration à cinquante drachmes par tête, qui nous fait connaître, à ce

(1) Platon, *Protagoras*, 341, A; *premier Hippias*, 282, C; *Ménon*, 96, D; *Charmide*, 163, D.

(2) Il est évident en effet que les expressions employées par Socrate pour célébrer la sagesse de Prodicus n'ont pas un autre sens que les expressions analogues par lesquelles il aura l'air d'exalter, par exemple, la prodigieuse sagesse des sophistes Euthydème et Dionysodore, *σοφίαν ἀμήχανον ὅσην*. (*Euthydème*, 275, C.)

qu'il dit, tout ce que l'on doit savoir à cet égard : il ne tiendrait à rien que tu n'apprisses à l'instant même la vérité sur la propriété des noms. Mais quoi! je n'ai entendu que sa démonstration à une drachme; je ne puis donc savoir ce qu'il y a de vrai sur ce sujet (1). » Que Socrate, à l'arrivée de Prodicus à Athènes, ait eu la curiosité d'assister, moyennant une drachme, à une séance préliminaire et générale, rien n'est plus vraisemblable, et le témoignage de Platon en fournit la preuve; mais, comme l'a remarqué M. Lenormant (2), il a jugé ensuite que les idées d'un sophiste ne valaient pas la peine qu'on donnât cinquante drachmes pour les connaître. Socrate n'ajoute-t-il pas ailleurs qu'il n'avait pas dans sa jeunesse de quoi payer les sophistes, qui seuls, comme il le dit, passaient pour être capables de faire de lui un homme de bien (3)?

On ne se borne pas du reste à faire de Prodicus le maître de Socrate, on en veut faire aussi son précurseur. Il faut avouer qu'au premier abord cette thèse a quelque chose non-seulement de séduisant, mais de solide : on se rappelle cette belle allégorie d'Hercule en présence du Vice et de la Vertu que Socrate ne dédaigne pas d'emprunter à Prodicus,

(1) Platon, *Cratyle*, 384, B.

(2) Charles Lenormant, *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, Athènes, 1861, p. 10.

(3) Platon, *Lachès*, 186, C.

et l'on se dit que le moraliste qui a rendu à la vertu un si éclatant hommage méritait bien de préparer les voies au créateur de la philosophie morale. Mais il ne faut pas qu'une illusion, même agréable, se substitue sur ce point à la vérité. Laissons à chacun la responsabilité de ses pensées et de ses œuvres, et reconnaissons ce qui est certain, que ce magnifique éloge de la vertu, qui emprunte une si imposante autorité en passant par la bouche de Socrate, n'était sur les lèvres de Prodicus, de cet homme qui n'aimait que l'or et la volupté (1), qu'une pure déclamation, un pur jeu d'esprit, que le sophiste récitait pour de l'argent, comme l'acteur sa pièce de théâtre, dans toutes les villes qu'il traversait (2). Rien n'était, on le sait bien, plus familier aux sophistes, qui demeurent avant tout les avocats du pour et du contre (3) : rien n'empêche le sophiste de célébrer aujourd'hui les délices intimes de la force d'âme et de la vertu, pourvu qu'il reste libre de chanter demain les charmes du vice et les attraits de la volupté.

(1) *Χρημάτων τε γὰρ ἥττων ἐτύγχανε καὶ ἡδοναῖς ἐδεδώκει.* (Philostrate, *Vies des Sophistes*, I, 12.)

(2) . . . . *Τοῦ λόγου ἔμμισθον ἐπίδειξιν ἐποιεῖτο Πρόδικος περιφοιτῶν τὰ ἄστη.* (Philostrate, *Vies des Sophistes*, procemium, 5).

(3) Comme Cicéron l'a dit de Gorgias, ils enseignaient la manière de louer et de blâmer quelque objet que ce fût. (*Brutus*, XII, 47.)

Nous ne serons donc plus surpris maintenant de voir Socrate, dans le *Ménon* et le *Théagès*, placer Prodicus comme maître de sagesse sur la même ligne que Gorgias (1). Ajoutons que le sophiste qui pensait que la reconnaissance des hommes avait seule peuplé le ciel de toutes les choses qui leur sont utiles (2), n'avait rien à enseigner au philosophe qui devait placer la Providence à la tête de l'univers. Rappelons aussi qu'aux yeux de Prodicus la vie est le plus funeste présent que nous ait fait la nature (3), et que la mort n'est autre chose que le retour au néant, puisqu'il enseignait formellement, comme plus tard Lucrèce, qu'elle n'est à craindre ni pour les vivants ni pour les morts, parce qu'elle n'existe pas pour les vivants, et que les morts n'existent pas (4).

Il est donc bien avéré pour nous que, si Socrate a connu réellement Prodicus, il n'a pas été proprement son élève. Autant vaudrait, à ce compte, en faire un disciple de Parménide, parce qu'il l'a cer-

(1) Platon, *Ménon*, 96, D ; *Théagès*, 128, A.

(2) Cicéron, *De la nature des Dieux*, I, 42 ; Sextus Empiricus. *Adv math.*, IX, 18 et 52.

(3) *Axiochus*, p. 366 à 368.

(4) Ἤκουσα δέ ποτε καὶ τοῦ Προδίκου λέγοντος, ὅτι ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαχότας. Ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀποθανόντες οὐκ εἰσίν. (*Axiochus*, 369, B.)

tainement entendu dans sa jeunesse. On ne peut douter en effet, puisque Platon l'affirme par trois fois (1), que Socrate a été témoin du voyage fait à Athènes par Parménide et Zénon vers l'an 450 pour combattre les philosophes ioniens; mais tout ce qu'on peut légitimement en conclure, c'est que Socrate a assisté à la rencontre des doctrines italiques avec les doctrines ioniennes, et l'on peut admettre raisonnablement que l'influence d'un pareil spectacle a pu être considérable sur son esprit.

De graves historiens de la philosophie, Brucker entre autres (2), ont affirmé sans hésiter, sur la foi de traditions incertaines et de témoignages trop récents (3), qu'Anaxagore a été le maître de Socrate (4). C'est oublier absolument que Socrate a déclaré lui-même, dans le *Phédon*, n'avoir eu connaissance de la doctrine d'Anaxagore que par la lecture de ses livres.

(1) Platon, *Parménide*, 127, B, C; *Théétète*, 183, E; *Sophiste*, 217, C, et 237, A.

(2) Brucker, *Historia critica philosophiæ*, Lips., 1742, t. I, p. 525.

(3) Suidas, au mot SOCRATE ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XV, 16.

(4) Cette opinion a d'ailleurs été plus d'une fois accueillie sans discussion. C'est ainsi que, dans des temps assez récents, Frédéric Schlegel appelle encore Anaxagore « le précepteur de Socrate. » (*Philosophie de l'histoire*, 8me leçon, traduction de l'abbé Lechat, Paris, 1836, t. I, p. 334.)

Les témoignages qui font de Socrate le disciple d'Archélaüs sont plus sérieux et plus considérables. Diogène de Laërte l'affirme à trois reprises différentes (1) comme un fait hors de doute, et, si son témoignage ne paraît pas suffisant parce qu'il n'est peut-être que la répétition de celui d'Aristoxène dont les allégations relatives à Socrate sont avec assez de raison regardées comme suspectes, on peut invoquer un témoin contemporain dont on n'a nulle raison de se défier, Ion de Chio, qui atteste que Socrate, dans sa jeunesse, fit avec Archélaüs un voyage à Samos (2). Il faut ajouter que dans toute l'antiquité Archélaüs a continué d'être considéré comme le

(1) Ἀρχέλαος διδάσκαλος Σωκράτους. (Diogène de Laërte, II, 16.) Cf. II, 19, etc.

(2) Ἴων δὲ ὁ Χῖος καὶ νέον ὄντα (τὸν Σωκράτην) εἰς Σάμον σὺν Ἀρχελάῳ ἀποδημῆσαι φησίν. (Ion de Chio, *Fragm.* 9, dans les *Fragments des historiens grecs* de Didot, t. II, p. 49.) — Le passage du *Criton* où Socrate se donne comme n'ayant jamais voyagé loin d'Athènes, excepté pour le service militaire, ne paraît pas en contradiction avec le témoignage d'Ion. Comme on l'a justement remarqué, il n'est pas question dans le passage du *Criton* auquel nous faisons allusion de Socrate tout jeune homme, mais seulement de Socrate citoyen d'Athènes. D'ailleurs il ne faut pas oublier, si nous en croyons Aristote, que Socrate a fait aussi le voyage de Delphes, et, si nous ajoutons foi au récit de Favorinus, qu'il a en outre visité l'isthme de Corinthe (Diog. Laert., II, 23); et nous n'avons pas en réalité de raisons bien sérieuses pour rejeter ces deux témoignages, et surtout celui d'Aristote.

maître de Socrate. Cicéron (1), Eusèbe (2), Sextus Empiricus (3), Clément d'Alexandrie (4), Théodoret (5), Saint Augustin (6) et bien d'autres encore recueillent tous cette tradition comme indubitable, et cette unanimité même a son importance.

Si nous considérions maintenant les doctrines enseignées par Archélaüs, nous les trouverions parfaitement en rapport avec ce que nous savons des premières études de Socrate. Cette conformité paraîtra même d'autant plus frappante que le système d'Archélaüs, infidèle à l'exemple d'Anaxagore, se rapprochera davantage de celui des anciens Ioniens. Si nous en croyons Plutarque, Stobée, Sextus Empiricus, l'air est pour lui, comme pour Anaximène

(1) « Socrates Archelaum, Anaxagoræ discipulum, audierat. » (Cicéron, *Tusculanes*, V, 4.)

(2) Πόλλοὺς ἔσχεν Ἀρχέλαος Ἀθηναίων γνωρίμους, ἐν οἷς καὶ Σωκράτην. (Eusèbe, *Préparation évangélique*, X, 14.) — Ἀρχελάου δὲ ἀκουστὴς γεγονέναι λέγεται Σωκράτης. (XIV, 15.)

(3) Ἀρχέλαος Σωκράτους καθηγητής. (Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 360.)

(4) Ἀρχελάου Σωκράτης διήκουσεν. (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. I, chap. XIV, édit. Potter, p. 352.)

(5) Ἀρχελάου δὲ Σωκράτης ὁ Ἀθηναῖος ἐγένετο φοιτητής. (Théodoret, *Græcarum affect. curatio*, serm. 2, tome IV de ses œuvres, p. 489.)

(6) « Socrates Archelai discipulus fuisse perhibetur. » (Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2.)

et Diogène, le principe générateur de la nature (1); et, si nous nous en rapportons au témoignage de Diogène de Laërte, il assignait deux causes à la production des êtres, le froid et le chaud (2). Mais dans l'une comme dans l'autre de ces hypothèses, quelle place restait-il à l'Intelligence d'Anaxagore? Et en effet pour Archélaüs, dont le système est d'ailleurs assez obscur, l'esprit ne paraît plus être ce moteur des éléments et des forces matérielles que son maître avait reconnu et proclamé, puisqu'il considère cet esprit lui-même comme un mélange primitif (3). Un mot suffit pour caractériser Archélaüs : on l'avait surnommé le physicien.

Ce sont précisément les études physiques qui ont passionné la jeunesse de Socrate. Nous avons sur ce point son aveu même et le témoignage d'Aristophane.

Les *Nuées* d'Aristophane ont en effet leur valeur incontestable pour l'histoire des études de Socrate,

(1) Plutarque, *De placit. philos.*, I, 3; Stobée, *Ecl.* I, p. 56 et p. 298; Sextus Empiricus, *Advers. mathem.*, IX, 360.

(2) Diogène de Laërte, II, 16. — C'est très-probablement à Archélaüs qu'il faut appliquer, du moins en partie, ces paroles de Platon : « Un autre ne compte que deux êtres, le sec et l'humide, ou bien le chaud et le froid, et il les marie et les met en ménage. » (*Sophiste*, 242, D.)

(3) *Οὗτος ἔφη τὴν μῖξιν τῆς ὕλης ὁμοίως Ἀναξαγόρᾳ τάς τε ἀρχὰς ὡσαύτως· οὗτος δὲ τῷ νῷ ἐνυπάρχειν τι εὐθέως μῖγμα.* (Origène, *Philosophumena*, I, 8, éd Cruice, p. 23.)

car, tout en faisant une très-large part à l'exagération que se permettait la comédie ancienne, on ne peut se refuser à croire qu'Aristophane n'aurait pu se livrer à une satire si mordante et représenter Socrate sous les traits où nous le voyons dans les *Nuées*, si ses critiques n'avaient eu quelque fondement réel et s'il n'y avait eu à ce portrait, si grotesque et si bouffon que l'ait fait le poëte, un modèle ressemblant par les côtés essentiels dans le Socrate qui passait sa vie sous les yeux des Athéniens.

Quel est en effet au fond le langage d'Aristophane? Socrate est un homme qui marche dans les airs et qui contemple le soleil, et qui, par une curiosité indiscrète, cherche à pénétrer les secrets de la terre et du ciel. Ce portrait n'était pas uniquement un portrait de fantaisie, Socrate l'a reconnu lui-même dans ce passage bien significatif du *Phédon*, où il parle de ses premières études et des recherches qui ont occupé sa jeunesse: « Pendant ma jeunesse, dit-il, il est incroyable quel désir j'avais de connaître cette science, qu'on appelle la physique (1). Je trou-

(1) Le passage de l'*Apologie* où Socrate repousse les imputations d'Aristophane en protestant que ses entretiens ne portent pas sur le genre de connaissances que le poëte lui avait reproché de cultiver, ne saurait infirmer en quoi que ce soit le témoignage formel et irrécusable du *Phédon*, avec lequel il n'est pas, à vrai dire, en contradiction et en désaccord : il n'est question, dans le passage de l'*Apologie* auquel nous faisons

vais quelque chose de sublime à savoir les causes de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être; et je me suis souvent tourmenté de mille manières, cherchant en moi-même si c'est du froid et du chaud, dans l'état de corruption, comme quelques-uns le prétendent, que se forment les êtres animés; si c'est le sang qui nous fait penser, ou l'air, ou le feu; ou si ce n'est aucune de ces choses, mais seulement le cerveau qui produit en nous toutes nos sensations, celles de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, qui engendrent, à leur tour, la mémoire et l'imagination, lesquelles, reposées, engendrent enfin la science. Je réfléchissais aussi à la corruption de toutes ces choses, aux changements qui surviennent dans les cieux et sur la terre; et à la fin je me trouvai plus malhabile à toutes ces recherches qu'on le puisse être (1). »

Nous connaissons maintenant sans réserve quelles ont été les premières études de Socrate, et nous pouvons nous convaincre que sa philosophie n'est pas sortie tout armée de sa tête, comme Minerve du cerveau de Jupiter. Socrate, vous le voyez, a

allusion, que de l'enseignement de Socrate, et il est incontestable que dans ses entretiens Socrate ne discourait pas sur la physique et sur la science de la nature. Cela ne prouve pas qu'il ne l'avait pas cultivée dans sa jeunesse, pour l'abandonner et la dédaigner plus tard.

(1) Platon, *Phédon*, 96.



été d'abord l'élève de son temps et il a partagé, avant de le combattre et de le réduire à ses justes limites, l'enthousiasme de son époque pour les spéculations physiques ; il a été l'un des admirateurs et des adeptes de cette philosophie de la nature, qui régnait en maîtresse souveraine sur les générations qui l'ont précédé. Une chose le sauvera : c'est le peu de satisfaction et de repos qu'il trouvera dans les solutions qu'elle lui présente et dans les résultats auxquels elle le conduit. Mais il faudra que quelque chose l'avertisse et lui révèle sa mission et son génie en le plaçant sur la route de la vérité. Un philosophe de nos jours l'a dit avec beaucoup de sens, la vérité ne se donne qu'à ceux qui savent la chercher dans les routes où elle se trouve (1). L'honneur de montrer à Socrate cette voie lumineuse était réservé à la doctrine d'Anaxagore.

(1) M. Barthélemy-Saint-Hilaire, *Préface de la traduction du Traité de l'Ame d'Aristote*, p. CXIII.

CHAPITRE III.

INFLUENCE DE LA DOCTRINE D'ANAXAGORE SUR LA DIRECTION DES ÉTUDES DE SOCRATE.

Nous venons de voir, par son propre témoignage, combien les premières études de Socrate étaient loin d'être en opposition avec la philosophie de son temps, et combien il avait par conséquent à se transformer lui-même pour devenir le père de toute philosophie digne de ce nom, de toute philosophie spiritualiste (1). Non pas, nous ne saurions trop le répéter, qu'il ait trouvé dans ses premières études ce repos absolu et cette satisfaction intérieure qui l'y eussent enchaîné pour toujours : il pouvait sentir que la vérité lui manquait, et sans doute ce sentiment même avait préservé son avenir, mais il ne

(1) « Socrates parens philosophiæ jure dici potest. » (Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, II, 1.) — « Socrates fons et caput philosophiæ. » (*De oratore*, I, 10, 42.)

savait où la chercher, et s'il comprenait que le sol tremblait sous ses pas, il n'avait aucun appui où il pût se retenir pour n'être pas entraîné dans l'abîme. C'est, de son aveu même, la lecture d'Anaxagore qui lui permettra d'entrer dans une voie nouvelle et qui lui ouvrira de nouveaux horizons.

Il est permis de faire d'Anaxagore le précurseur de Socrate, car il a, le premier, efficacement reconnu l'erreur et la vanité de toutes les explications physiques qui régnaient exclusivement avant lui dans la philosophie, en plaçant une cause intelligente à la tête de l'univers : « Tout était confondu, dit-il; l'intelligence vint, et établit l'harmonie. » C'est quelque chose de bien significatif que l'enthousiasme et le ravissement de Socrate en face de cette conception si nouvelle et si grande (1); mais il faut bien songer que, comme Aristote l'a dit après lui, quand un homme proclama que, de même que dans les animaux, il y avait dans la nature une intelligence cause de l'arrangement et de l'ordre universel, cet homme parut seul jouir de sa raison, au prix des divagations de ses devanciers (2). Dès lors le point de vue de la science était changé.

Il importe de préciser ici ce que pouvait offrir à la fois à Socrate de fécond et d'incomplet la doctrine d'Anaxagore, pour se rendre un compte exact de

(1) Voir, dans le *Phédon*, le récit qu'en fait Socrate.

(2) Aristote, *Métaphysique*, I, 3.

l'influence qu'elle a exercée sur lui et pour faire comprendre ce qu'il devait être naturellement amené à y ajouter.

Ce qu'il y avait de fécond dans la doctrine d'Anaxagore est trop évident pour qu'il soit utile d'y insister, et l'on conçoit facilement quelle révélation elle fut pour Socrate en le mettant en possession d'un principe qui renouvelait la philosophie et qui l'introduisait, pour ainsi dire, dans des mondes inconnus. Mais Anaxagore tirait-il tout le parti possible de cette Intelligence suprême qu'il avait entrevue et découverte à travers les voiles de la nature et les mystères de ses phénomènes? Disons-le tout de suite, le philosophe de Clazomène descend encore en ligne trop directe des physiciens de l'école d'Ionie pour ne pas trop se souvenir de son berceau scientifique et pour tirer de sa conception sublime d'une Intelligence ordonnatrice toutes ses conséquences. L'étude de sa doctrine, si l'on devait la considérer dans son ensemble, pourrait se résumer dans ce mot d'Aristote, qu'Anaxagore a vu et n'a pas vu la vérité (1).

Il ne suffit pas en effet d'avoir placé l'Intelligence à la tête de toutes choses; il faut montrer en quoi consiste son action dans l'univers. C'est ce que n'a pas su faire Anaxagore, qui substitue trop souvent

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 7.

des tourbillons aveugles et des causes inintelligentes à la cause première dont il a proclamé l'existence : Dieu, qu'il a déclaré l'organisateur de l'univers, est relégué par lui loin du monde. Rien n'est plus frappant que l'expression du désappointement de Socrate, lorsqu'il voit avec quelle facilité Anaxagore abandonne ce principe supérieur qui devait si puissamment l'aider dans l'explication de la nature : « Je vis un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence, et qui, au lieu de s'en servir pour expliquer l'ordonnance des choses, met à sa place l'air, l'éther, l'eau et d'autres choses aussi absurdes. Il me parut agir comme un homme qui d'abord dirait : Tout ce que Socrate fait, il le fait avec intelligence; et qui ensuite, voulant rendre raison de chaque chose que je fais, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis ici, assis sur mon lit, parce que mon corps est composé d'os et de nerfs ; que les os, étant durs et solides, sont séparés par des jointures, et que les muscles lient les os avec les chairs et la peau qui les renferme et les embrasse les uns et les autres ; que, les os étant libres dans leurs emboîtures, les muscles, qui peuvent s'étendre et se retirer, font que je puis plier les jambes comme vous voyez ; et que c'est la cause pour laquelle je suis ici, assis de cette manière : ou bien encore, c'est comme si, pour expliquer la cause de notre entretien, il la cherchait dans le son de la voix, dans

l'air, dans l'ouïe et dans mille autres choses semblables, sans songer à parler de la véritable cause; savoir que les Athéniens ayant jugé qu'il était mieux de me condamner, j'ai trouvé aussi qu'il était mieux d'être assis sur ce lit et d'attendre tranquillement la peine qu'ils m'ont imposée; car je vous jure que depuis longtemps déjà ces muscles et ces os seraient à Mégare ou en Béotie, si j'avais cru que cela fût mieux, et si je n'avais pensé qu'il était plus juste et plus beau de rester ici pour subir la peine à laquelle la patrie m'a condamné, que de m'échapper et de m'enfuir comme un esclave. Mais il est par trop ridicule de donner de ces raisons-là. Que l'on dise que si je n'avais ni os ni muscles, et autres choses semblables, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, à la bonne heure; mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non pas la détermination de ma volonté et le choix de ce qui est meilleur, et dire qu'en cela je me sers de l'intelligence, voilà qui est de la dernière absurdité; car c'est ne pouvoir pas faire cette différence, qu'autre chose est la cause et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause; et c'est pourtant cette condition extérieure du développement de la cause que la plupart des hommes, qui marchent à tâtons comme dans les ténèbres, prennent pour la cause elle-même, et appellent de ce nom, qui lui convient si peu. Voilà pourquoi l'un envi-

ronne la terre d'un tourbillon produit par le ciel, et la suppose fixe au centre; l'autre la conçoit comme une large huche à laquelle il donne l'air pour base: mais quelle puissance a ainsi disposé toutes ces choses le mieux possible? c'est à quoi ils ne songent point; ils ne reconnaissent pas là la trace d'une force supérieure, et croient trouver un Atlas plus fort, plus immortel et plus capable de soutenir le monde! et le principe essentiel du bien, qui seul lie et soutient tout, ils le rejettent (1)! »

Le jugement d'Aristote sur Anaxagore ne diffère pas de celui de Socrate : « Il se sert de l'Intelligence, dit-il, comme d'une machine, pour la formation du monde; et, quand il est embarrassé d'expliquer pour quelle cause ceci ou cela est nécessaire, alors il produit l'intelligence sur la scène; mais partout ailleurs c'est à toute autre cause plutôt qu'à l'intelligence qu'il attribue la production des phénomènes (2). » C'est le même reproche que Clément d'A-

(1) Platon, *Phédon*, 98 et 99.

(2) Aristote, *Métaphysique*, I, 4. — Cf. *Physique*, II, 8, 1 : « C'est à la nécessité que tous les philosophes ramènent la cause des phénomènes, quand, après avoir exposé ce que sont dans la nature le chaud, le froid ou tel autre fait de cet ordre, ils ajoutent que ces choses sont et se produisent de toute nécessité; et même, quand ils ont l'air d'admettre une cause différente de celle-là, ils ne font que toucher cette autre cause et ils l'oublient aussitôt; celui-ci, l'Amour et la Discorde, et celui-là, l'Intelligence. »

lexandrie adressera à Anaxagore, en remarquant qu'il n'a point maintenu les droits et la dignité de la cause efficiente, puisqu'il a parlé de certaines révolutions qui s'accomplissaient sans que l'Intelligence en sût rien et sans qu'elle y coopérât (1). Ajoutons que, selon Théophraste, Anaxagore affirmait que l'air contient les semences de toutes choses, et que l'action de l'eau suffit ensuite à leur éclosion (2). Où est donc l'action de l'Intelligence?

Il y a un fait en quelque sorte plus capital encore: Anaxagore ne s'occupe pas de l'homme. L'explication de la nature seule le touche, puisque l'homme à ses yeux se confond encore avec l'univers et s'absorbe en quelque sorte en lui. Il reste avant tout

(1) Ἀναξαγόρας πρῶτος ἐπέστησε τὸν νοῦν τοῖς πράγμασιν. Ἀλλ' οὐδὲ οὗτος ἐτήρησε τὴν ἀξίαν τὴν ποιητικὴν, δίνους τινας ἀνοήτους ἀναζωγράφων, σὺν τῇ τοῦ νοῦ ἀπραξίᾳ τε καὶ ἀνοίᾳ. (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. II, chap. IV, édit. Potter, p. 435.) — Cf. Eusèbe, *Préparation évangélique*, liv. XIV, chapitre XV, édit. Vigier, p. 750: Ἀναξαγόρας λέγεται δὲ μηδὲ σῶον φυλάξαι τὸ δόγμα. Ἐπιστῆσαι μὲν γὰρ Νοῦν τοῖς πᾶσι, οὐκέτι δὲ κατὰ νοῦν καὶ λογισμὸν τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀποδοῦναι φυσιολογίαν.

(2) Ἀναξαγόρας μὲν τὸν ἀέρα πάντων φάσκων ἔχειν σπέρματα καὶ ταῦτα συγκαταφερόμενα τῷ ὕδατι γεννᾷν τὰ φυτά. (Théophraste, *Histoire des Plantes*, liv. III, chap. II.) — Selon Diogène de Laërte, Anaxagore enseignait que les animaux ont été produits à l'origine par l'humidité, la chaleur et la terre: ζῷα γενέσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους. (Diogène de Laërte, II, 9.)

physicien et astronome, comme tous les philosophes ioniens qui l'avaient précédé. Sa doctrine est essentiellement et presque exclusivement une doctrine cosmogonique. L'inscription gravée sur sa tombe, que Diogène de Laërte nous a conservée, témoigne fidèlement de sa vocation scientifique : « Ici repose Anaxagore, celui de tous les hommes qui sut pénétrer le plus profondément les secrets du monde céleste. »

Sans doute ce serait un fait assez considérable déjà que la puissance de la cause première ne fût pas hors de toute atteinte, puisque des phénomènes peuvent échapper à son empire et à sa connaissance; mais il y a quelque chose qui nous touche peut-être plus encore, c'est l'isolement complet de cette intelligence suprême; ce qui lui manque vraiment, c'est une union quelconque avec l'homme. Socrate ne tarda pas à le comprendre, et l'on peut dire à la lettre qu'il a été le révélateur des rapports qui unissent l'homme à Dieu. On chercherait en vain quelque chose de semblable dans toute la doctrine d'Anaxagore : le dieu du philosophe de Clazomène n'est pas encore, il s'en faut de beaucoup, le Dieu moral de Socrate. Il peut présider au développement du monde, à l'harmonie de l'univers, il peut en être le principe et la cause, mais cette idée implique-t-elle nécessairement les idées de justice, de bonté souveraine, de Providence, sans lesquelles

tout le reste est vain et sans influence sur la destinée humaine? Qu'est-ce en définitive que le Dieu d'Anaxagore? A peine le moteur et l'ordonnateur du monde. Mais, pour tout résumer en un mot, ce Dieu ne connaît point l'homme, dont il est l'auteur. Anaxagore, dit Aristote, veut que l'intelligence soit impassible et n'ait rien de commun avec quoi que ce soit (1).

On ne peut le nier, et c'est là le reproche capital que Socrate adresse à Anaxagore, le Dieu qu'il a conçu n'agit en vue de rien : son action est sans but, et cette Intelligence, source de l'ordre universel, est complètement étrangère à toute idée de gouvernement moral du monde et d'intervention dans les choses humaines. Le passage du *Phédon* où Socrate expose ce qu'il espérait trouver dans la doctrine d'Anaxagore est trop important pour qu'il soit possible de ne pas le citer textuellement ici.

« Si l'intelligence est le principe de tout, disais-je en moi-même, l'intelligence ordonnatrice a tout disposé pour le mieux. Si donc quelqu'un veut trouver les causes de chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il n'a qu'à chercher la meilleure manière dont elle peut être; et, en conséquence de ce principe, je concluais que l'homme ne doit chercher à connaître, dans ce qui se rapporte à lui

(1) Aristote, *Traité de l'âme*, I, 2, 22, et III, 4, 9.

comme dans tout le reste, que ce qui est le meilleur et le plus parfait, avec quoi il connaîtra nécessairement aussi ce qui est le plus mauvais; car il n'y a qu'une science pour l'un et pour l'autre. Je me réjouissais de cette pensée, croyant avoir trouvé dans Anaxagore un maître qui m'expliquerait, selon mes désirs, la cause de toutes choses, et qui, après m'avoir dit d'abord si la terre est plate ou ronde, m'apprendrait la nécessité et la cause de la forme qu'elle peut avoir, s'appuyant sur le principe du mieux, et prouvant que c'est pour le mieux qu'elle doit avoir telle ou telle forme : de même, s'il prétendait que la terre occupe le centre, il m'expliquerait comment c'est aussi pour le mieux qu'elle doit y être; et, après avoir reçu de lui tous les éclaircissements, je me promettais de ne plus jamais chercher aucune autre cause. Je me proposais aussi de l'interroger sur le soleil, sur la lune et sur les autres planètes, pour connaître les raisons de leurs mouvements, de leurs révolutions et de tout ce qui leur arrive, et comment c'est pour le mieux que chacun de ces astres remplit la tâche qu'il a à remplir; car je ne croyais pas qu'après avoir avancé que c'est l'intelligence qui les a ordonnés, il pût alléguer une autre cause de leur ordre réel que sa bonté et sa perfection. Et je me flattais qu'après m'avoir assigné cette cause en général et en particulier, il me ferait connaître en quoi consiste le bien de chaque

chose en particulier, et le bien commun à toutes. Je n'aurais pas donné pour beaucoup mes espérances. »

Nous savons déjà quelle devait être la déception de Socrate ; il nous reste à examiner si l'emploi qu'il allait faire du principe posé par Anaxagore en affirmant en quelque façon la vérité de l'optimisme, était légitime et fondé.

Il est incontestable en effet que la conception de l'intelligence a révélé à Socrate l'optimisme, auquel Anaxagore n'a pas songé un seul instant. Socrate n'admet pas que l'intelligence puisse agir autrement qu'en vue du bien (1), et ce principe qui s'impose à son bon sens et qui devient sa conquête, le conduira directement à la doctrine de la Providence. Dès l'instant où il conçoit une Intelligence suprême, Socrate ne conçoit pas qu'elle soit indifférente au bien et au mal, et le premier attribut qu'il découvre nécessairement en elle, c'est la bonté. Les perfections qui frappent sa vue dans l'univers ne sont que les manifestations et les signes de cette bonté divine qui a tout prévu, tout mesuré, tout ordonné pour le mieux.

(1) « Le meilleur des êtres n'a pu et ne peut faire que le meilleur des ouvrages. » (Platon, *Timée*, 30, A.) — « Il est certain, dit Descartes, que Dieu veut toujours ce qui est le meilleur. » (*OEuvres philosophiques*, publiées par M. Ad. Garnier, t. I, p. 137.)

Nous n'avons pas à discuter ici la valeur de l'optimisme, en tant que doctrine philosophique consistant à affirmer que Dieu, en créant le monde, a créé le meilleur des mondes possibles (1); mais on peut du moins répondre d'un mot à l'objection tirée des imperfections et des misères de ce monde, qui est, en définitive, la grande objection des adversaires de l'optimisme, en déclarant qu'il ne faut pas, comme l'a montré Platon, le rapporter seulement à l'homme, mais à l'ensemble des choses : « Le roi du monde, dit Platon, a imaginé, dans la distribution de chaque partie, le système qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que le bien eût le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison

(1) Il nous suffira sur ce point de renvoyer au très-solide Mémoire où M. Francisque Bouillier a si nettement distingué le vrai et le faux optimisme, en montrant qu'il ne faut pas placer ce meilleur en vue duquel Dieu se détermine « dans un degré quelconque fixe et déterminé de perfection, mais dans une série indéfinie de tous les degrés possibles de perfection dont la suite et l'enchaînement constitue le plan de l'univers. » Le vrai optimisme, ajoute-t-il, « n'embrasse pas seulement l'ensemble des êtres, mais la série indéfinie de toutes les évolutions. Le monde le meilleur, ce n'est pas le monde tel qu'il est, ni même le monde tel qu'il sera un jour, mais le monde tel qu'il devient et tel qu'il deviendra sans cesse dans la progression sans fin de ses développements. » (*Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, Compte-rendu par Ch. Vergé, t. X, p. 358 et 359.)

générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper d'après ses qualités distinctives (1). »

Ne convient-il pas de rappeler encore à ceux qui nient l'optimisme par ce seul motif qu'il y a du désordre dans le monde ou certaine disposition irrégulière et confuse, que ce désordre tient peut-être à ce que nous ne pouvons pas nous placer, pour considérer les choses humaines, au centre de perspective où se démêlerait toute la confusion qui nous choquait d'abord? Fénelon emploie à ce sujet une comparaison bien saisissante : « Si des caractères d'écriture, dit-il, étaient d'une grandeur immense, chaque caractère regardé de près occuperait toute la vue d'un homme : il ne pourrait en apercevoir qu'un seul à la fois, et il ne pourrait lire, c'est-à-dire assembler les lettres, et découvrir le sens de tous ces caractères rassemblés. Il en est de même des grands traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier pendant la longue suite des

(1) Platon, *Lois*, X, 904, B. — Descartes dira de même : « On ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble ; car la même chose qui pourrait peut-être avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite si elle était seule dans le monde, ne laisse pas d'être très-parfaite, étant considérée comme faisant partie de tout ce univers. » (*Quatrième Méditation* ; *OEuvres philosophiques*, publiées par M. Garnier, t. I, p. 138.)

siècles. Il n'y a que le tout qui soit intelligible, et le tout est trop vaste pour être vu de près. Chaque évènement est comme un caractère particulier qui est trop grand pour la petitesse de nos organes, et qui ne signifie rien, s'il est séparé des autres (1). » Leibniz (2) et Bossuet (3) n'emploient pas un autre

(1) Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu.*

(2) Leibniz compare les désordres du monde à « ces inventions de perspective, où certains beaux dessins ne paraissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vrai point de vue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant et en s'en servant comme il faut, qu'on les fait devenir l'ornement d'un cabinet. Ainsi les difformités apparentes de nos petits mondes se réunissent en beautés dans le grand, et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait; au contraire, ils augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien. » (*Essais de Théodicée*, partie II, § 147.)

(3) « Quand je considère en moi-même la disposition des choses humaines, confuse, inégale, irrégulière, je la compare souvent à certains tableaux que l'on montre assez ordinairement dans les bibliothèques des curieux, comme un jeu de la perspective. La première vue ne nous montre que des traits informes, et un mélange confus de couleurs, qui semble être ou l'essai de quelque apprenti, ou le jeu de quelque enfant, plutôt que l'ouvrage d'une main savante. Mais aussitôt que celui qui sait le secret vous les fait regarder par un certain endroit, aussitôt toutes les lignes inégales venant à se ramasser d'une certaine façon dans votre vue, toute la confusion se démêle, et vous voyez paraître un visage avec ses linéaments et ses proportions, où il n'y avait auparavant aucune apparence de forme humaine. » (Bossuet, *Sermon sur la Providence.*)

langage. Bossuet lui-même qui, comme Fénelon d'ailleurs, a combattu l'optimisme de Malebranche, n'hésite pas à reconnaître que « Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres; Dieu a tout vu, Dieu a tout mesuré, Dieu a tout compté. Rien n'excède, rien ne manque. A regarder le total, rien n'est plus grand ni plus petit qu'il ne faut; ce qui semble défectueux d'un côté sert à un ordre supérieur et plus caché que Dieu sait. Tout est répandu à pleines mains, et néanmoins tout est fait et donné par compte. Ce qui l'emporterait d'un côté a son contrepoids de l'autre. La balance est juste et l'équilibre parfait. »

Mais revenons à Socrate. C'est au nom du même principe, de ce principe qu'il appelle le principe du mieux, que Socrate se trouvera porté à s'étudier lui-même, non plus dans cette forme grossière et périssable que l'on nomme le corps, mais dans la partie la plus élevée de son être, dans son intelligence et sa pensée; et c'est ainsi qu'il sera en quelque façon redevable à Anaxagore de la nouvelle direction qu'il va donner à ses études en les tournant essentiellement vers la morale et la contemplation de l'homme intérieur. Il est bien évident d'ailleurs que dans cette voie il ne devra à Anaxagore que le point de départ; car toute une révolution va s'opérer par Socrate, et l'explication des lois du monde, qui était l'unique objet d'Anaxagore lui-même, va per-

dre son importance exclusive en face de l'étude et de la connaissance de l'esprit humain. Le but qu'ils assignent à la vie humaine sera aussi différent que le caractère qu'ils donnent à la divinité : tandis qu'Anaxagore plaçait le bonheur dans la contemplation et l'étude des lois de la nature et de l'univers (1), Socrate fera consister la sagesse et la félicité dans l'ordre même de l'âme et dans l'obéissance à Dieu, principe de toute justice et cause de tout bien. Mais il n'en demeure pas moins vrai que, si vous remontez à la source de cette doctrine admirable où la notion de Dieu devient, pour ainsi dire, le centre et l'objet suprême de la morale, vous retrouvez toujours la conception de l'intelligence comme sa condition nécessaire, indispensable.

N'y a-t-il pas en effet, selon Socrate, une analogie frappante entre le rôle de l'âme dans chacun de nous et le rôle de Dieu dans le monde? « L'âme est invisible, elle participe de la raison et de l'harmonie des êtres intelligibles et éternels, et elle est la plus parfaite des choses qu'ait formées l'être parfait (2). »

(1) Τὸ μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διερωτῶντα τίνος ἕνεκ' ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι, « τοῦ » φάναι « θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν. » (Aristote, *Morale à Eudème*, I, 5, 9.) — Cf. Diogène de Laërte, II, 10; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, livre II, chap. XXI, édit. Potter, p. 497.

(2) Platon, *Timée*, 36, E.

Cet empire absolu que Socrate assigne à l'intelligence suprême dans l'univers, il ne l'attribue pas moins à la pensée dans l'homme, en qui elle n'est, pour ainsi dire, que l'image de la sagesse divine, dont elle émane. L'ordre que l'esprit fait régner dans toute la nature, l'âme doit l'établir dans la vie humaine, dont elle règle l'harmonie et qu'elle dirige vers le bien par son action morale.

De là l'importance toute nouvelle des notions morales et de toutes les idées qui s'y rattachent, car ce qui constitue l'homme aux yeux de Socrate, c'est l'intelligence. La recherche des lois du monde moral se substituera donc nécessairement à la recherche des lois du monde physique. Nous sommes assez loin déjà d'Anaxagore, qui ne devait attacher naturellement qu'une importance très-relative aux idées morales, puisqu'à ses yeux, nous n'en saurions douter, ce qui constitue surtout l'homme, c'est l'organisme. Il allait en effet jusqu'à dire que, dans la connaissance sensible, la vivacité et l'étendue de la perception dépendent de la grandeur des organes (1), et il n'est guère possible de se refuser à ajouter foi à cette affirmation d'Aristote et de Plutarque, qu'Anaxagore plaçait dans la conformation de la main,

(1) Αἰσθητικώτερα δὲ τὰ μείζω ζῶα, καὶ ἁπλῶς εἶναι κατὰ τὸ μέγεθος τὴν αἴσθησιν. (Théophraste, *De sensu et sensibilibus*, cap. V, § 29.)

absolument comme Helvétius au dix-huitième siècle, le principe de la sagesse et de l'intelligence humaine (1). Ce n'est donc pas dans la doctrine d'Anaxagore que l'on peut sérieusement chercher les fruits de cette notion d'intelligence dont il a été le révélateur, et ce n'est pas sans raison qu'Aristote lui a reproché d'avoir négligé l'utile et la recherche des biens humains pour s'occuper de choses difficiles et tout-à-fait inutiles (2).

C'est dans la doctrine de Socrate que cette notion d'intelligence portera ses fruits. La science de l'homme, en qui réside une intelligence capable du bien, deviendra la première des sciences, et cet Esprit

(1) Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον. (Aristote, *De partibus animalium*, lib. IV, cap. x.) — Cf. Plutarque, *De l'amour fraternel*, chap. II. — Galien confirme encore ces témoignages, en déclarant que « l'homme n'est pas le plus sage des êtres, parce qu'il a des mains, comme le disait Anaxagore, mais qu'il a des mains parce qu'il est le plus sage, comme le pensait très-justement Aristote. » Et cet illustre médecin ajoutait avec beaucoup de sens : « Ce ne sont pas les mains qui ont enseigné à l'homme les différents arts, mais la raison. Les mains ne sont que les instruments dont l'homme se sert ; elles sont pour lui ce que la lyre est pour le musicien, et l'outil pour l'artisan. De même que ce n'est pas la lyre qui apprend au musicien son art, ni l'outil qui forme l'artisan, ainsi l'âme est naturellement douée de certaines facultés essentielles. » (*De usu partium*, lib. I, cap. III.)

(2) Aristote, *Morale à Nicomaque*, VI, 7.

ordonnateur et infini qu'avait nommé Anaxagore sans parvenir à reconnaître ses attributs moraux les plus essentiels, deviendra par Socrate la véritable Providence, présente non-seulement dans l'univers, mais dans l'âme humaine.

CHAPITRE IV.

DU CARACTÈRE ESSENTIEL DE LA RÉVOLUTION INTRODUITE DANS LA PHILOSOPHIE PAR SOCRATE.

Toutes les tentatives philosophiques qui se sont produites en Grèce avant Socrate nous ont offert ce double caractère : l'absence complète de méthode, et le goût exclusif des spéculations physiques. Nous avons pu nous convaincre qu'il serait tout-à-fait inutile d'y chercher autre chose qu'une philosophie de la nature : le système pythagoricien lui-même, que l'on serait disposé à considérer plutôt comme une tentative heureuse et féconde de philosophie véritable, ne s'applique encore en définitive qu'au monde matériel et ne peut nous offrir, à tout prendre, qu'une série d'explications cosmogoniques (1).

Quant à l'absence de méthode, n'est-il pas évident que c'est là le défaut essentiel de tous ces systèmes

(1) Οἱ Πυθαγόρειοι κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν. (Aristote, *Métaphysique*, XIV, 3, § 15.)

ambitieux dont rien ne peut justifier les hypothèses et légitimer les solutions? Que diriez-vous d'un architecte voulant élever un édifice immense, sans lui donner dans le sol une base inébranlable? Ni les physiciens de l'école d'Ionie, ni les idéalistes de l'école d'Elée n'avaient su donner à leurs spéculations un caractère scientifique : l'esprit de système avait condamné tous leurs efforts à l'impuissance, et l'imagination seule les avait dirigés. Il est impossible à la pensée humaine de franchir d'un seul bond la distance qui sépare le ciel de la terre, et c'est là pourtant ce que la philosophie avant Socrate se flattait d'accomplir. Ne voit-on pas que dans des systèmes si capricieusement édifiés, le vrai lui-même, comme on l'a dit, sera sans preuve et sans autorité (1)? Les hommes qui, dans leurs opinions, rencontrent le vrai sans le comprendre, ne ressemblent-ils pas à des aveugles qui marchent dans le droit chemin (2), ou bien à ces soldats mal exercés qui s'élancent en avant et frappent souvent de beaux coups, mais sans que la science soit pour rien dans leur conduite (3)?

(1) M. Paul Janet, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. SOCRATE.

(2) Ἦ δοκοῦσι τί σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες; (Platon, *République*, VI, 516, C.)

(3) Οἷον ἐν ταῖς μάχαις οἱ ἀγύμναστοι ποιοῦσιν· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι περιφερόμενοι τύπτουσι πόλλακις καλὰς πληγάς, ἀλλ' οὔτε ἐκεῖνοι

Rien n'est plus déplorable que le règne de l'imagination et de la fantaisie dans le domaine de la science. L'homme s'ignorait lui-même, mais il se flattait de connaître la nature et de découvrir les principes des choses. Socrate va créer la méthode, cette condition essentielle de la science, et donner à la philosophie son véritable objet. L'étude de l'homme, qui était délaissée par la philosophie, va en devenir à la fois le point de départ et le centre. Connais-toi toi-même sera la devise de Socrate. Il va montrer à l'homme qu'il lui importe plus de se connaître que de pénétrer tous les secrets de la nature et que ce n'est qu'en se connaissant lui-même qu'il peut légitimement prétendre à toute autre connaissance. La pratique et l'enseignement de cette maxime aura pour résultat immédiat de renouveler et, pour mieux dire, de créer la philosophie. A l'esprit d'aventure va succéder la marche régulière de l'intelligence humaine, et la science à l'hypothèse et au caprice (1).

ἀπὸ ἐπιστήμης οὔτε οὗτοι ἐοίκασιν εἰδόσι λέγειν ὅ τι λέγουσιν. (Aristote, *Métaphysique*, I, 4, § 4)

(1) M. de Gérando a fort bien exprimé dans le passage suivant le caractère mémorable de la réforme opérée par Socrate : « L'époque qui sépare les deux premières périodes de l'histoire de la philosophie est certainement la plus importante de toutes celles que cette histoire peut offrir ; elle est marquée par le passage d'un état général de corruption et de désordre dans les idées et dans les méthodes, à une réforme qui em-

Jamais plus grande révolution ne s'est accomplie dans le domaine de la philosophie. On s'égarait hier dans des spéculations insensées, sans règle et sans boussole ; on s'élançait au hasard dans des mondes inconnus et qu'aucune méthode ne pouvait faire connaître. Un homme paraît, armé du bon sens et de la raison, qui convainc toute cette science prétendue de n'être que chimères et qui ouvre à l'esprit humain la route de la vérité.

Ce fut un jour à jamais mémorable dans l'histoire de la pensée humaine que celui où Socrate répandit pour la première fois dans le monde cette idée, que la vraie science et la véritable étude de l'homme, c'est l'homme. A partir de ce jour l'esprit humain prenait, pour ainsi dire, possession de lui-même, et la condition suprême de toute saine philosophie était posée pour les siècles. L'étude de l'homme devenait le principe de toute certitude et le point de départ de toute spéculation philosophique, mais non pas, nous le verrons bientôt, sa limitation. En créant la méthode psychologique, pour l'appeler par son nom, Socrate jetait les bases de toute véritable métaphysique.

brasse le système entier des unes et des autres. Cette réforme ne tombe pas sur les seuls résultats ; elle porte sur les fondements. Ce ne sont pas les doctrines seules qui changent, c'est le point de départ, c'est la direction, c'est la manière de philosopher. » (*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 2e édition, Paris, 1822, t. II, p. 122.)

Mais tout d'abord, comment l'homme peut-il arriver à se connaître lui-même, et quelles sont les conditions nécessaires de cette première connaissance? « Penses-tu donc, dit Socrate, que, pour connaître quel on est, il suffit de savoir son nom, ou que, semblable à ces acquéreurs de chevaux qui ne croient pas connaître la bête qu'ils veulent acheter, avant d'avoir examiné si elle est obéissante ou rétive, vigoureuse ou faible, vite ou lente, enfin tout ce qui fait les bonnes ou les mauvaises qualités requises pour le service d'un cheval, celui-là seul qui a examiné quel il est pour le parti qu'on peut tirer d'un homme, connaît sa propre valeur (1)? » Nous ne pouvons connaître l'art de nous rendre meilleurs, si nous ne savons ce que nous sommes nous-mêmes. C'est notre âme que nous ordonne de connaître celui qui nous ordonne de nous connaître nous-mêmes (2); car l'âme, c'est l'homme (3).

Socrate a passé sa vie tout entière à le démontrer, l'âme ne peut s'observer et se connaître elle-même qu'à la condition de ne pas se laisser envahir par les passions et les vices qui menacent de l'obscurcir et de l'enchaîner. « L'âme ne pense-t-elle pas mieux que jamais lorsqu'elle n'est troublée ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par la douleur, ni par la volupté, et

(1) Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, IV, 2, 25.

(2) Platon, *Premier Alcibiade*, 128, E, et 131, A.

(3) Ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος. (*Premier Alcibiade*, 130, C.)

que, renfermée en elle-même et se dégageant, autant que cela lui est possible, de tout commerce avec le corps, elle s'attache directement à ce qui est, pour le connaître (1)? » Si vous restez volontairement l'esclave de ces tyrans qui vous possèdent et vous abaissent, vous serez amené, comme les sophistes, à nier la liberté, par cela même que vous l'aurez paralysée dans votre âme et que vous ne l'aurez jamais connue vous-même. Vous êtes esclave : est-ce à dire que personne ne soit libre? Vous êtes aveugle : faut-il conclure qu'il n'est personne sous le soleil dont les yeux soient ouverts à la lumière?

Ce qu'il faut dire à l'honneur de Socrate, c'est qu'il n'a jamais séparé la connaissance de la pratique du bien, et qu'il n'a pas connu cette chimère d'une science toute spéculative, par conséquent toute vaine et toute creuse, sans existence et sans réalité. Connaître la vertu pour la pratiquer, voilà la fin que l'homme à ses yeux doit se proposer avant tout (2). Il ne vient pas revendiquer ce beau nom de philo-

(1) Platon, *Phédon*, 65, C. — Le langage de saint Augustin est entièrement conforme à celui de Socrate et de Platon : « Quis enim bene se inspiciens non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? » *(De immortalitate animæ*, cap. X, édition des Bénédictins, t. I, p. 394.*)*

(2) *Σωκράτης ᾤετ' εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν.* (Aristote, *Morale à Eudème*, I, 5, 15.*)*

sophie pour cette connaissance stérile dont parlera Bossuet, « qui ne se tourne pas à aimer et se trahit elle-même. » La philosophie lui semble consister surtout à dégager notre âme de tout ce qui est vil, de tout ce qui est impur, à la préserver de ces souillures qui sont plus dangereuses pour sa nature que les taches pour l'hermine, à la détacher de ces clous qui la rivent en esclave à la matière et qui l'empêchent invinciblement de se connaître elle-même. Chacun juge au dehors selon ce qu'il est en lui-même (1), et la vie morale est le principe de la connaissance et de la vérité. Clément d'Alexandrie reproduit exactement la pensée de Socrate lorsqu'il nous défend, quand notre âme est malade, de nous approcher de la science avant qu'elle soit revenue à une parfaite santé (2). Le mal et les ténèbres sont en un sens deux termes synonymes, et l'on peut prendre à la lettre ces paroles de l'Ecriture, que celui qui fait le mal hait la lumière (3) et que l'homme mauvais descend vers le néant (4). L'homme

(1) « Qualis unusquisque intus est, taliter exterius judicat. » (*De Imitatione Christi*, lib. II, cap. IV.)

(2) Οὐκ ἂν οὖν τις νοσῶν ἔτι πρότερόν τι τῶν διδασκαλικῶν ἐκμάθοι, πρὶν ἢ τέλεον ὑγιᾶναι. (Clem. Alex., *Pædagog.*, I, I, edit. Potter, p. 98.) — M. Joubert va plus loin encore : « On doit, dit-il, refuser la science à ceux qui n'ont pas de vertu. »

(3) « Omnis qui malè agit, odit lucem. » (Joan., III, 20.)

(4) « Ad nihilum deductus est in conspectu ojus malignus. » (*Ps.* XVI, 4.)

qui, sans la sagesse et sans l'amour du bien, prétend à la philosophie et à la connaissance de la vérité, ressemble à cet esclave à peine libre de ses fers dont parle Platon, qui ayant amassé quelque argent avec sa forge, court aux bains publics pour s'y laver, prend un habit neuf, et habillé comme un nouvel époux, va épouser la fille de son maître que lui livrent la pauvreté et l'abandon où elle se trouve (1).

« Socrate, dit admirablement saint Augustin, ne voulait pas que des âmes obscurcies par les passions impures de la terre tentassent de s'élever tout d'abord à la connaissance des choses divines, de ces causes premières qui, à ses yeux, n'étaient intelligibles que pour les hommes dont le cœur est pur. C'est pourquoi ce philosophe estimait, ajoute saint Augustin, qu'il fallait travailler avant tout à purifier sa vie pour rendre à l'esprit, affranchi des passions qui le tiennent courbé vers la terre, cette vigueur naturelle, cette pureté par laquelle il lui est donné de s'élever jusqu'aux vérités éternelles, jusqu'à la contemplation de cette lumière immuable, où les causes de toutes les natures créées ont un être stable et vivant (2). »

Comprenez donc comment Socrate a dû com-

(1) Platon, *République*, VI, 495, E.

(2) Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 3.

mencer par ramener en quelque sorte la philosophie à la morale, et quelle importance incomparable il convient d'attacher à cette prédication de la vertu, où l'on a pu voir, sans rabaisser son œuvre, le commencement et la fin de sa doctrine.

Quel que soit l'objet de nos études, que nous nous appliquions à la métaphysique ou à la logique, nous n'arriverons à rien si nous ne donnons à nos recherches le fondement solide de la psychologie. Que serait-ce, si l'on voulait établir la science des facultés de l'âme sans la tirer de cette connaissance intérieure dans laquelle l'âme s'observe elle-même? Il ne suffit pas en effet, comme l'a pensé Bacon, d'étudier et d'observer sans cesse des phénomènes après des phénomènes pour connaître la substance même de l'âme. Cette méthode, excellente en physique et dans les sciences naturelles, est tout-à-fait insuffisante pour la science de l'esprit humain, que l'on ne peut réussir à fonder uniquement sur les manifestations extérieures des phénomènes de la pensée, et où il faut faire à l'âme elle-même sa grande et légitime part dans l'origine de la connaissance. Platon, après Socrate, ne s'y est point trompé, la connaissance et la science de soi-même, voilà le devoir de l'homme sensé, voilà la source et le principe de la sagesse (1), et, pour se connaître,

(1) Platon, *Charmide*, 164 et 165; *Timée*, 72, A, etc.

l'âme doit avec l'âme regarder l'âme (1). Ce qui fait à la fois la différence de la science de l'âme avec toutes les autres sciences et sa supériorité, c'est qu'elle connaît immédiatement et par elle-même sa propre substance et non pas seulement par l'observation des phénomènes dont elle est le théâtre; en même temps qu'elle connaît tout ce qui se passe en elle, elle connaît ce qu'elle est, elle a le privilège de se contempler elle-même et de pénétrer jusqu'à sa propre essence.

On ne saurait trop le répéter, hors du fait de conscience, il est absolument impossible d'assigner à la philosophie un fondement véritable et solide. Si l'âme ne se replie pas sur elle-même, qui donc lui révélera les rapports qui l'unissent d'un côté au monde extérieur, et de l'autre à Dieu? « Il est impossible à l'âme, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire, de se placer en face d'elle-même, sans reconnaître bientôt cette évidence suprême qui accompagne tout acte de conscience, et qui de là se répand sur toutes les notions que l'âme peut saisir directement en elle. Or, ces notions ne concernent pas l'âme toute seule; elles s'appliquent aussi au monde extérieur, aux êtres, aux phénomènes, qui, sans elle, demeureraient parfaitement in-

(1) *Ψυχὴ εἰ μέλλει γνώσεσθαι αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον.* (Platon, *Premier Alcibiade*, 133, B.)

compréhensibles à l'intelligence, parce qu'ils seraient sans lois. Il faudra donc que l'âme rentre en elle-même, non pas seulement pour se comprendre, mais aussi pour comprendre tout ce qui n'est pas elle (1). » Comment, sans la psychologie, la métaphysique pourrait-elle jamais sortir des nuages de l'abstraction? D'où la logique tirerait-elle sa lumière, et la morale son existence? Sans la psychologie, la science philosophique serait à jamais impossible, car elle manquerait toujours d'un point de départ et d'une méthode. La connaissance de l'homme, l'étude de l'âme ne cessera point d'être la condition et le principe de toute philosophie digne de ce nom. Tout le reste n'est que chimères.

C'est cette méthode que Platon recevra de Socrate, car, comme l'a dit Proclus, la connaissance de soi-même est le principe de la philosophie et de la doctrine de Platon (2). N'est-ce pas Platon, animé de l'esprit de Socrate, qui affirme qu'il ne peut pas y avoir de science là où il n'y a pas d'âme, et que l'âme est le sujet nécessaire de la connaissance (3)?

(1) M. Barth. Saint-Hilaire, *Préface de la trad. du Traité de l'âme d'Aristote*, p. LXIV.

(2) Proclus, *Commentaire sur l'Alcibiade*, édit. Cousin, t. II, p. 2.

(3) Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. (Platon, *Philèbe*, 30, C.) -- Cf. *Timée*, 37, C, etc.

Supprimez la psychologie, et la notion même de l'être s'évanouit. N'oublions jamais que la gloire éternelle de Descartes et sa vraie grandeur est précisément tout entière dans l'éclaircissement et le renouvellement de l'axiome socratique et dans cet effort de l'âme sur elle-même pour trouver au fond de la conscience la réalité de l'être que lui révèle la pensée. Sans la conscience, pas de connaissance (1). Si l'âme n'avait la puissance et la faculté de revenir sur ses sensations pour les démêler et les éclaircir (2), jamais elle ne pourrait avoir, à proprement parler, la connaissance d'aucun objet. En vain Aristote, pour échapper aux conséquences de cette prodigieuse erreur que « lorsque l'intelligence pense, elle devient les choses qu'elle pense (3), » en vain Aristote prétendra que chaque sens se perçoit lui-même dans son acte (4), si l'on supprime la conscience en cessant de la rapporter à l'âme tout entière, cette perception même sera nécessairement comme si elle n'était pas,

(1) « Sans ce sentiment d'existence individuelle que nous appelons en psychologie conscience, écrivait M. de Biran, il n'y a point de fait que l'on puisse dire connu, point de connaissance d'aucune espèce ; car un fait n'est rien s'il n'est pas connu, c'est-à-dire s'il n'y a pas un sujet individuel et permanent qui connaisse. » (*Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville, t. I, p. 36.)

(2) Platon, *Théétète*, 186 ; Xénophon, *Mém.*, IV, 3, 11.

(3) Aristote, *De l'âme*, III, 4, 6.

(4) Aristote, *De l'âme*, III, 2.

en quelque sorte évanouie avant de naître. Prétendra-t-on sérieusement que l'impression instantanée produite par des phénomènes, c'est-à-dire la sensation, suffise à nous faire apprécier et connaître les propriétés des choses (1)? N'est-ce pas la connaissance même que nous en avons qui nous permet, comme le dit Platon, d'affirmer la réalité des objets que nous voyons et que nous sentons (2)? L'âme ne connaît les êtres qui sont hors d'elle qu'au moyen des choses qui sont en elle-même (3), et l'homme spirituel, selon la parole de Maine de Biran, entend seul les choses de l'homme terrestre (4).

Ainsi donc la méthode inaugurée par Socrate répond d'elle-même à tous les besoins de l'esprit humain, et ses applications n'ont d'autres bornes que l'impuissance même et la faiblesse de notre nature.

(1) « Les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement, et ils ne sont pas connus de ce qu'ils sont vus ou touchés, mais seulement de ce qu'ils sont entendus. » (Descartes, *Méditation deuxième.*) — « Les sens donnent lieu à la connaissance de la vérité; mais ce n'est pas par eux que je la connais. » (Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, § 7.)

(2) Platon, *Timée*, 51.

(3) « Externa non cognoscit, nisi per ea quæ sunt in semet ipsa. » (Leibniz.)

(4) *Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville, t. III, p. 534.

M. Cousin a pu le dire non sans raison : « Ou il faut désespérer de la science, ou la nature humaine est suffisante pour y parvenir. L'observation, c'est-à-dire la nature humaine acceptée comme unique instrument de découverte, bien employée suffit, ou rien ne suffit; car nous n'avons pas autre chose, et nos devanciers n'ont eu rien de plus (1). » Cette méthode, l'étude de la nature humaine, suffit en effet à l'homme pour s'élever dans les régions les plus hautes de la métaphysique et de l'ontologie, puisqu'elle suffit à lui faire connaître Dieu.

Est-il possible de supposer que Socrate, armé d'une méthode si rigoureuse et si sûre, ait eu la pensée d'en borner l'application à l'étude de la nature morale de l'homme et à ce qu'il appelait d'un seul mot les choses humaines? Faut-il croire qu'il aurait souscrit sans réserve à ce mot de Montaigne: « Je m'estudie plus qu'aultre subject ; c'est ma métaphysique, c'est ma physique (2)? » Non, l'étude psychologique de l'homme ne saurait remplacer aux yeux de Socrate la métaphysique dont elle est la condition essentielle et nécessaire et à laquelle il a le premier donné un fondement inébranlable. Il a créé cette philosophie que M. Cousin a si bien

(1) V. Cousin, *Fragments philosophiques*, préface de la première édition

(2) Montaigne, *Essais*, III, 13.

nommée la philosophie humaine : mais « cela ne veut pas dire qu'elle n'a que l'homme pour objet; loin de là, elle tend, comme elle le doit toujours, à la connaissance du système universel des choses, mais elle y tend en partant d'un point fixe, la connaissance de l'homme (1). Tandis qu'avant lui les pythagoriciens mettaient toute philosophie dans les nombres, et les Ioniens dans les phénomènes physiques, Socrate démontra le premier que, si l'homme peut connaître quelque chose, les nombres ou les divers phénomènes matériels, c'est en vertu de sa propre nature; qu'ainsi c'est cette nature qu'il faut connaître avant tout : en un mot, pour parler un langage moderne, aux mathématiques et à la cosmologie Socrate substitua ou ajouta la psychologie, comme fondement de toute saine métaphysique (2). »

Il est en vérité superflu de démontrer que Socrate ne dédaignait pas la contemplation des choses divines : Xénophon lui-même ne témoigne-t-il pas que, pour former ses disciples à la sagesse, il essayait d'abord de leur donner des idées sages au sujet des

(1) V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, 7e édition, p. 121 et 122.

(2) V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, 7e édition, p. 125.

dieux (1), et que le respect envers eux lui paraissait l'attribut spécial et la première loi naturelle de l'homme (2)? La notion de Dieu n'est-elle pas aux yeux de Socrate l'objet suprême de la morale et le terme de l'activité humaine? S'il attache un si grand prix à la connaissance de soi-même et la considère comme la plus belle des sciences, c'est qu'il est persuadé que, comme le dira plus tard Clément d'Alexandrie, cette connaissance entraîne nécessairement la connaissance de Dieu (3). Rien n'est donc plus faux que de supposer que Socrate, en prescrivant avant tout la connaissance de soi-même, veuille empêcher l'homme de regarder plus haut. On ne saurait trop répéter que la connaissance de soi-même est pour Socrate le fondement même de toute connaissance et la voie la plus sûre par où nous pouvons nous élever jusqu'à Dieu. Et Socrate a raison: « il n'y a pas deux moyens de faire bien comprendre Dieu à l'homme; il faut d'abord faire comprendre l'homme à l'homme lui-même (4). »

(1) Πρῶτον μὲν δὴ περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας. (Xénophon, *Mem.*, IV, 3, 2.)

(2) Καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν. (Xénophon, IV, 4, 19.)

(3) Ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, πάντων μέγιστον μαθημάτων, τὸ γνῶναι αὑτόν· ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῴη, Θεὸν εἴσεται. (Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, liv. III. chap. I, édition Potter, p. 250.)

(4) M. B. Saint-Hilaire, *Préface de la traduction du Traité de l'âme d'Aristote*, p. LXXXIII.

Cette méthode est éternelle comme la vérité. C'est celle que David lui-même proclamait si efficace et si féconde, lorsqu'il s'écriait : « Seigneur, j'ai tiré de moi une merveilleuse connaissance de ce que vous êtes (1). » C'est la méthode que Descartes recommandera sans cesse (2), c'est la méthode que suivra Bossuet, lorsqu'il s'appuiera sur la connaissance de l'homme pour s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu (3). C'est la méthode à laquelle la philosophie ne peut renoncer un seul instant sans renoncer à la vérité.

Serait-il plus exact de dire, comme l'a fait Montucla dans son *Histoire des Mathématiques*, que « Socrate, s'adonnant uniquement à la morale, se persuada que la seule étude qui dût occuper l'homme était celle qui pouvait servir à le rendre meilleur (4)? »

(1) *Ps.* CXXXVIII, 6.

(2) « Tout ce qui se peut savoir de Dieu, écrivait Descartes, peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de tirer d'ailleurs que de nous-mêmes, et de la simple considération de la nature de notre esprit. » (*Épître dédicatoire des Méditations*; *Œuvres philosophiques*, publiées par M. Ad. Garnier, t. I, p. 78.)

(3) « Rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à la connaissance de son auteur que la connaissance qu'elle a d'elle-même. » (Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, § 5.) — « La philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même, pour s'élever ensuite comme par un degré sûr jusqu'à Dieu. » (*Lettre à Innocent XI*.)

(4) Montucla, *Histoire des Mathématiques*, Paris, 1768, t. I, page 18.

En un mot est-il bien juste de croire que Socrate désapprouvait l'étude des sciences? C'est ce qu'il importe d'examiner attentivement ici, car cet examen doit nous montrer d'une façon bien éloquente quelle élévation de pensée se trouvait en lui.

S'il est une philosophie au monde qui ait conçu de la science, à quelque objet qu'elle s'applique, une idée grande et élevée, et qui se soit en quelque sorte donné pour mission de prouver à l'homme qu'il n'est pas fait pour une vaine opinion, mais pour la science véritable, c'est assurément la philosophie socratique. C'est là son effort perpétuel et sa tendance nécessaire. Platon ne sera pas un disciple infidèle de Socrate, lorsqu'il ouvrira de préférence son école aux hommes qui sauront la géométrie. Mais cette géométrie n'est pas uniquement celle qui se compose de lignes et de points et où la science des calculs constitue le seul objet auquel doit s'appliquer l'esprit. Non pas que Socrate ait pu mépriser même cette géométrie matérielle, lui qui, de l'aveu de Xénophon lui-même, n'en ignorait pas les problèmes les plus difficiles (1); mais il voulait qu'elle ne fût jamais que l'image d'une géométrie plus élevée, que l'on a pu appeler la géométrie intellectuelle, de cette géométrie dont

(1) Καίτοι οὐκ ἄπειρός γε αὐτῶν ἦν. (Xénophon, *Mem.*, IV, 7, 3.) — Xénophon rend un peu plus loin le même témoignage aux connaissances de Socrate en astronomie : Καίτοι οὐδὲ τούτων γε ἀνήκοος ἦν. (IV, 7, 5.)

Képler écrivait qu'elle est coéternelle à l'esprit divin et qu'elle est Dieu lui-même. *Geometria menti divinæ coæterna, quid dico? ipse Deus.* Socrate n'a pas voulu que l'on se perdît dans des sentiers étroits et obscurs, et il a tenté d'ouvrir à l'homme la route large et lumineuse de la vraie science.

Peut-on méconnaître d'ailleurs que Socrate ait fait grand cas de tout ce que les sciences peuvent avoir de pratique et d'utile? Voyez-le plutôt recommander à tous ceux qui l'approchent de ne rester étrangers à aucune connaissance importante; d'apprendre la géométrie jusqu'à ce que l'on soit capable de mesurer exactement une terre, ou le cours des astres pour reconnaître les divisions de la nuit, du mois et de l'année, en cas de voyage ou de navigation (1). Il faut du reste prendre garde d'oublier que les résultats positifs de la science étaient bien peu de chose au temps de Socrate, et par conséquent qu'ils étaient loin d'avoir l'importance que personne, après de merveilleux progrès, n'hésite à leur reconnaître de nos jours. On se ferait une bien fausse idée des tendances de Socrate, si l'on croyait qu'il ait rien méprisé de solide et d'utile. On a remarqué justement que c'est précisément à son école et à ses disciples que les sciences mathématiques et

(1) Xénophon, *Mem.*, IV, 7.

physiques durent leurs progrès (1). Ne peut-on pas appliquer à Socrate ce que Plutarque a dit de Platon, qu'en soumettant les causes physiques nécessaires à des principes divins et souverains, sa doctrine fit cesser les imputations calomnieuses dont on noircissait la philosophie et qu'elle mit en vogue l'étude des mathématiques (2)? Socrate aurait été le premier à saluer avec reconnaissance une exposition du système du monde telle que la science moderne peut l'offrir à nos méditations; il ne se serait pas refusé à penser, avec Laplace, que les résultats sublimes auxquels cette découverte a conduit l'homme sont bien propres à le consoler du rang qu'elle assigne à la terre, en lui montrant sa propre grandeur dans l'extrême petitesse de la base qui lui a servi pour mesurer les cieux (3).

Mais ce que Socrate a merveilleusement senti, c'est qu'il ne faut pas que l'homme qui se livre à de pareilles études se laisse assez absorber par elles pour s'imaginer qu'il tient en ses mains la vérité et qu'il n'a plus besoin de chercher dans ses études mêmes un point d'appui solide pour s'élever jusqu'à la sagesse suprême et au principe éternel des cho-

(1) Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, t. VI de ses œuvres, Paris, 1847, p. 65.

(2) Plutarque, *Vie de Nicias*, chap. 47.

(3) Laplace, *Exposition du système du monde*, liv. V, chap. VI, t. VI de ses œuvres, Paris, 1846, p. 460.

ses. Il veut qu'on demande à la science tout ce qu'elle doit nous donner, mais il n'entend pas qu'on lui demande autre chose. Il ne faut pas que la science, qui est l'instrument de la vérité, puisse jamais détourner l'homme de la vérité elle-même. C'est ainsi que l'un des plus illustres géomètres et l'un des hommes les plus enthousiastes de la science dont on ait conservé le souvenir, Archimède ne regardait la construction des machines et tout l'art qui sert aux besoins de la vie que comme choses sans noblesse et vils métiers. En véritable disciple de Socrate et de Platon, il mettait toute son ambition, dit Plutarque, à l'étude des objets dont la beauté et l'excellence ne sont mêlées d'aucune nécessité, et avec lesquels on ne peut en comparer nul autre (1).

L'opinion de Socrate relativement à l'étude des sciences et de la nature ressemble singulièrement à l'opinion de Descartes, que l'on n'accusera pas sans doute d'en avoir fait peu de cas, lorsqu'il déclare expressément qu'il ne comprend pas comment la plupart des hommes passent leur vie à étudier avec si grand soin les propriétés des plantes, le cours des astres, la transmutation des métaux, tandis que pendant ce temps presque personne ne pense à cette Sagesse universelle, qui seule est à estimer

(1) Plutarque, *Vie de Marcellus*.

pour elle-même (1). Faut-il ajouter que Socrate n'a rien prononcé de si sévère contre les mathématiques, par exemple, que ces paroles de Descartes, l'un des plus grands mathématiciens qui aient existé : « Rien de plus vain que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires jusqu'à vouloir se reposer dans la connaissance de semblables bagatelles et que de s'appliquer trop sérieusement à ces démonstrations superficielles que l'art fournit moins souvent que le hasard, qui s'adressent plutôt aux yeux et à l'imagination qu'à l'intelligence et qui nous désaccoutument en quelque sorte de l'usage même de notre raison (2). »

Quelle analogie nous pourrions trouver encore

(1) « Et profecto mirum mihi videtur, plerosque hominum plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similiumque disciplinarum objecta diligentissime perscrutari, atque interim fere nullos de bona mente, sive de hac universali sapientia cogitare, quum tamen alia omnia non tam propter se, quam quia ad hanc aliquid conferunt, sint æstimanda. » (Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, I.)

(2) « Revera nihil inanius est quam circa nudos numeros figurasque imaginarias ita versari, ut velle videamur in talium nugarum cognitione conquiescere, atque superficiariis istis demonstrationibus, quæ casu sæpius quam arte inveniuntur, et magis ad oculos et imaginationem pertinent quam ad intellectum, sic incubare, ut quodammodo ipsa ratione uti desuescamus. » (Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, IV, § 21; *OEuvres philosophiques*, publiées par M. Ad. Garnier, t. III, page 68.)

sur le même sujet entre Socrate et Bossuet! Ni l'un ni l'autre n'ont condamné l'étude des sciences, mais ils ont su la renfermer dans ses limites : « Philosophes de nos jours, s'écrie Bossuet, de quelque rang que vous soyez, ou observateurs des astres, ou contemplateurs de la nature inférieure et attachés à ce qu'on appelle physique, ou occupés des sciences abstraites que l'on appelle mathématiques, où la vérité semble présider plus que dans les autres, je ne veux pas dire que vous n'ayez de dignes objets de vos pensées; car de vérité en vérité vous pouvez aller jusqu'à Dieu, qui est la vérité des vérités, la source de la vérité, la vérité même, où subsistent les vérités que vous appelez éternelles, les vérités immuables et invariables, qui ne peuvent pas ne pas être vérités, et que tous ceux qui ouvrent les yeux voient en eux-mêmes, et néanmoins au-dessus d'eux-mêmes, puisqu'elles règlent leurs raisonnements comme ceux des autres et président aux connaissances de tout ce qui voit et qui entend, soit hommes, soit anges. C'est cette vérité que vous devez chercher dans vos sciences. Cultivez donc ces sciences, mais ne vous y laissez point absorber. Ne présumez pas, et ne croyez pas être quelque chose plus que les autres, parce que vous savez les propriétés et les raisons des grandeurs et des petitesses : vaine pâture des esprits curieux et faibles, qui après tout ne mène à rien

qui existe, et qui n'a rien de solide qu'autant que par l'amour de la vérité et l'habitude de la connaître dans des objets certains, elle fait chercher la véritable et utile certitude en Dieu seul (1). »

Le langage de Socrate dans la *République* de Platon n'est pas moins élevé et moins digne de s'offrir à nos méditations : « L'homme doit cultiver avant tout les connaissances capables d'imprimer à l'âme un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière de l'être, de la porter à la pure intelligence, et de l'amener à la contemplation de ce qui est.... Celui qui s'applique à la science du calcul doit l'étudier, non pas superficiellement, mais pour s'élever, par le moyen de la pure intelligence, à la contemplation de l'essence des nombres, et faciliter à l'âme les moyens de s'élever de l'ordre des choses qui passent vers la vérité et l'être.... La plus haute partie de la géométrie tend de même à rendre plus facile à l'esprit la contemplation de l'idée du bien : comme elle a pour objet la connaissance de ce qui est toujours, elle attire l'âme vers la vérité, elle forme en elle cet esprit philosophique qui élève nos regards vers les choses d'en haut au lieu de les abaisser, comme on le fait, sur les choses d'ici-bas. » Et, parlant de l'astronomie qui, selon l'opi-

(1) Bossuet, *Élévations sur les Mystères*, 17e semaine, élév. 3.

nion vulgaire, oblige l'âme à regarder en haut et à passer des choses de la terre à la contemplation de celles du ciel, Socrate la jugeait comme le fera plus tard saint Augustin, un grand et puissant spectacle pour les âmes religieuses, un cruel labeur pour les esprits curieux, *magnum religiosis argumentum, tormentumque curiosis* (1). Il disait à son interlocuteur : « Il me semble que tu te fais là une belle idée de la connaissance qui a pour objet les choses d'en haut. A ce compte, qu'un homme démêle quelque chose dans un plafond en considérant de bas en haut ses divers ornements, tu ne manqueras pas de dire qu'il regarde des yeux de l'âme et non de ceux du corps. Peut-être as-tu raison et me trompé-je grossièrement. Pour moi, je ne puis reconnaître d'autre science qui fasse regarder l'âme en haut que celle qui a pour objet ce qui est et ce qu'on ne voit pas, que l'on acquière cette science en regardant en haut, la bouche béante, ou en baissant la tête et clignant les yeux ; tandis que si quelqu'un regarde en haut la bouche béante, pour apprendre quelque chose de sensible, je nie même qu'il apprenne quelque chose, parce que rien de sensible n'est objet de science, et je soutiens que de cette manière son âme ne regarde point en haut, mais en bas, fût-il couché à la ren-

(1) Saint Augustin, *De ordine*, lib. II, cap. 15, n° 42, t. I de ses œuvres, édit. des Bénédictins, p. 347.

verse sur la terre ou sur la mer.... Certes, les ornements dont la voûte des cieux est décorée, doivent être considérés comme ce qu'il y a de plus beau et de plus accompli dans leur ordre; néanmoins, comme toute cette magnificence appartient à l'ordre des choses visibles, j'entends qu'il la faut considérer comme très-inférieure à cette magnificence véritable que produisent la vraie vitesse et la vraie lenteur, dans leurs mouvements respectifs et dans ceux des grands corps auxquels elles sont attachées, selon le vrai nombre et toutes les vraies figures. Or, ces choses échappent à la vue, et ne peuvent se saisir que par l'entendement et la pensée. Je veux donc que la beauté dont le ciel est décoré soit le symbole de cette autre beauté (1). »

Ne dites donc plus que Socrate n'aime pas l'étude de la nature, car c'est que vous ne sauriez pas comprendre qu'il a voulu l'agrandir et l'élever en lui montrant le but où elle doit tendre. Ses critiques ne s'adressent qu'à ces gens dont parlera saint Augustin, qui, mettant à l'écart la pratique de la vertu, ignorant même ce que c'est que Dieu et combien la majesté de sa nature est grande, toujours immuable, pensent faire quelque chose de bien relevé s'ils s'arrêtent à examiner avec

(1) Platon, *République*, liv. VII.

beaucoup d'attention et de curiosité cette masse universelle de corps que nous appelons le monde. Ils conçoivent de ces recherches tant d'orgueil et de vanité, qu'ils s'imaginent demeurer dans le ciel, dont ils disputent (1).

Ce que ne peut supporter Socrate, c'est que l'on reste dans « ces nuages de la science qui cachent la Divinité (2); » ce qu'il déteste, c'est ce demi-savoir orgueilleux et superbe qui dessèche le cœur et qui mène à l'incrédulité. Il ne condamne que cette curiosité vaine et stérile, que l'homme aussi bien ne réussira jamais à satisfaire, car ce n'est pas lui qui a dit à la mer : « Vous viendrez jusque-là, vous ne passerez pas plus loin, et vous briserez ici l'orgueil de vos flots (3). » Comme l'a dit fort bien Le Batteux, « ce n'était point l'étude des lois de la nature que blâmait Socrate; mais il s'élevait hautement contre l'oubli presque total de la pre-

(1) « Sunt qui, desertis virtutibus, et nescientes quid sit Deus, et quanta majestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissimè intentissimèque perquirant. Unde tanta etiam superbia gignitur, ut in ipso cœlo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur. » (Saint Augustin, *De moribus Ecclesiæ catholicæ*, cap. 21, t. I de ses œuvres, p. 701.)

(2) Expression de Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, partie III, liv. II, chap. I.

(3) Job, XXXVII, 2.

mière cause dans les plus sages philosophes, qui s'arrêtaient mal à propos aux causes instrumentales, comme s'ils eussent craint de cesser d'être philosophes dès qu'ils auraient recours à Dieu (1). »

Veut-on savoir au juste dans quel sens Socrate n'aime pas l'étude de la nature? Ecoutez ce passage du *Philèbe* : « Lorsque quelqu'un se propose d'étudier la nature, il s'occupe toute sa vie autour de cet univers, pour savoir comment il a été produit et quels sont les effets et les causes de ce qui s'y passe. L'objet du travail entrepris par cet homme n'est point ce qui existe toujours, mais ce qui se fait, ce qui se fera, et ce qui s'est fait. » C'est que Socrate, comme Platon, connaissait deux sciences différentes : « l'une, qui a pour objet les choses sujettes à

(1) Le Batteux, 7e *Mémoire sur le principe actif de l'univers*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXII, p. 9. — C'était bien la véritable pensée de Socrate que Platon exprimait dans le *Timée* : « La plupart des hommes regardent les causes secondaires comme les principales causes de toutes choses, parce qu'elles refroidissent, échauffent, condensent, liquéfient et produisent d'autres effets semblables. Mais il ne peut y avoir en elles ni raison ni intelligence. Car, de tous les êtres, le seul qui puisse posséder l'intelligence, c'est l'âme ; or, l'âme est invisible, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous des corps visibles. Mais, celui qui aime l'intelligence et la science doit rechercher comme les vraies causes premières les causes intelligentes, et mettre au rang des causes secondaires toutes celles qui sont mues et qui meuvent nécessairement. » (*Timée*, 46, C, D, E.)

la génération et à la corruption; l'autre, ce qui échappe à l'une et à l'autre, et subsiste toujours le même, et de la même manière (1). » Faut-il lui reprocher d'avoir préféré, de ces deux sciences, la seconde à la première (2) ? Et ne serait-ce pas ici le lieu de répéter ce mot de Pascal : « Ce n'est que manque de savoir étudier cela qu'on cherche le reste (3). »

Peut-on d'ailleurs s'en étonner? La façon dont Socrate a jugé toute science inutile dans la pratique ne découle-t-elle pas en quelque sorte du point de départ qu'il a donné lui-même à la philosophie? Si la connaissance de l'homme est vraiment la condition de toute spéculation solide et réellement scientifique, en même temps que l'objet le plus intéressant et le plus fécond auquel l'homme puisse appliquer son intelligence et toutes ses facultés, il faut bien admettre aussi que celui-là consume inutilement sa vie, qui, se détournant des études les plus utiles et les plus nécessaires, se livre exclusivement à la recherche de problèmes vains et stériles, s'ils ne sont insolubles, et qui n'a pas fait servir les lumières que pouvait lui fournir la science à éclairer

(1) Platon, *Philèbe*, 59, A, et 61, D, E.

(2) Plutarque a pu dire fort exactement que la science que Socrate regardait seule comme la véritable sagesse est celle qui se propose la connaissance de Dieu et des choses intelligibles. (*Questions platoniques*, I, 4.)

(3) Pascal, *Pensées*, édition de M. Havet, p. 82.

la route qu'il doit parcourir ici-bas et à répandre quelque clarté sur la destinée qui lui est réservée et sur l'avenir qui l'attend. « Les hommes ne sont pas nés, dit Malebranche, pour devenir astronomes ou chimistes, pour passer toute leur vie pendus à une lunette ou attachés à un fourneau et pour tirer ensuite des conséquences assez inutiles de leurs observations laborieuses... Les hommes peuvent regarder l'astronomie, la chimie et presque toutes les autres sciences comme des divertissements d'un honnête homme, mais ils ne doivent pas se laisser surprendre par leur éclat ni les préférer à la science de l'homme... Et si l'esprit examine à la lumière pure de la vérité qui l'éclaire toutes les sciences humaines, on ne craint point d'assurer qu'il les méprisera presque toutes, et qu'il aura plus d'estime pour celle qui nous apprend ce que nous sommes que pour toutes les autres ensemble (1). » S'il est des sciences que, malgré leur valeur, Socrate a dû placer à un rang inférieur dans son estime et sa pensée, c'est qu'il n'a jamais cessé d'assigner le premier rang à la sagesse; et, comme l'a dit excellemment M. Joubert, la sagesse est la science des sciences, car elle en connaît seule la valeur, le juste prix, le véritable usage, les dangers et les utilités (2).

(1) Malebranche, *Recherche de la vérité*, préface.

(2) Joubert, *Pensées, Essais et Maximes*, Paris, 1842, t. I, p. 259 — Cette définition de la sagesse ne diffère pas réelle-

C'est l'honneur de Socrate d'avoir enseigné que la vertu est la seule chose dont nul homme n'ait le droit de se dispenser ici-bas. Si ce n'est un devoir pour personne de pénétrer les secrets de la nature ou d'expliquer le cours des astres et les propriétés du triangle, chacun est tenu de descendre en lui-même pour apprendre à discerner le bien du mal (1); car le Dieu qui a livré les astres aux recherches des savants et qui a jeté le monde devant eux comme une pâture pour leurs disputes (2), ne demandera compte à chacun de nous que des vertus de notre âme. Se connaître soi-même pour régler sa vie selon les lois imprescriptibles de sa nature, se connaître assez pour apprendre à s'élever au-dessus de soi-même et à découvrir l'auteur éternel de ces lois immuables, voilà l'étude que Socrate a proclamée l'étude naturelle, l'étude par excellence de l'homme : et c'est être aveugle que de ne pas voir que dans ce cadre immense toute recherche désintéressée peut trouver sa place aussi bien que toute connaissance utile. Ce que Socrate a répudié ne mérite guère notre attention et nos regrets.

ment de la définition que Platon, dans le *Philèbe*, donne de la dialectique, qui est, dit-il, « la science qui connaît toutes les sciences dont nous parlons. » (*Philèbe*, 58, A.)

(1) Les mathématiques, écrivait M. Joubert, apprennent à faire des ponts, tandis que la morale apprend à vivre. (T. II, p. 13.)

(2) « Deus mundum tradidit disputationi eorum. » (Salomon, *Ecclésiaste*, III, 11.)

Il n'a, dit-on, cultivé que la morale (1). Mais depuis quand l'étude de l'homme, sainement comprise, n'est-elle plus autre chose que l'étude de la morale? A moins que vous ne fassiez rentrer dans la morale non-seulement toutes les connaissances pratiques, mais encore tous les procédés de l'argumentation régulière destinés à guider et à fortifier l'intelligence humaine, mais toutes les recherches capables d'agrandir et d'élever notre âme, mais toutes les vérités métaphysiques dont l'étude de l'homme est le point de départ et la condition nécessaire, et qui sont le couronnement indispensable de la morale. Une morale, dont l'homme serait à la fois l'unique objet et le terme suprême, n'a rien à voir avec la morale telle que Socrate l'a comprise et enseignée par ses leçons et ses exemples. S'il n'eût vu dans la morale que cette règle essentiellement individuelle, partant capricieuse et flexible, dont, deux mille ans après Socrate, on aime encore à remettre en honneur l'idée périlleuse et séduisante en apparence, pour la présenter à l'homme, qu'elle doit humilier et rabaisser, sous prétexte de l'émanciper et de l'affranchir, Socrate eût pu vivre en paix avec les sophistes. La science des devoirs est bien incomplète et bien ruineuse si, pour ne prendre qu'un

(1) C'est le jugement que Sextus Empiricus porte de Socrate: Τοῦ δὲ ἠθικοῦ μόνου ἐπεμελεῖτο Σωκράτης. (*Adv. mathem.*, VII, 8.)

exemple, la morale religieuse en est absente et si elle n'apprend pas à l'homme les devoirs qu'il a à remplir envers Dieu.

Si l'œuvre de Socrate a défié le cours du temps, c'est qu'elle reposait sur un fondement inébranlable, et que la méthode dont elle procédait directement était, comme on l'a dit, supérieure même à ses propres résultats. C'est à la méthode créée par Socrate et inaugurée par lui que toutes les branches des connaissances humaines ont dû leur certitude et leur développement régulier ; c'est grâce à elle que l'homme a pu s'avancer d'un pas assuré dans toutes les voies ouvertes à son activité et qu'il a pu y marquer son passage par des découvertes et des conquêtes. Et on peut l'ajouter sans crainte, toutes les fois qu'il s'est égaré loin de la vérité, c'est qu'il s'est montré infidèle à l'esprit de cette méthode dont le règne ne doit pas durer moins que l'esprit humain lui-même, ou qu'il a voulu dépasser les limites qu'elle fixait à sa faiblesse et qu'elle lui interdisait de franchir.

Nous connaissons maintenant l'incomparable importance de la révolution philosophique opérée par Socrate, puisque nous connaissons le caractère essentiel de sa méthode. Nous avons à examiner, dans les principales théories qui lui sont propres, les premiers résultats et les premières applications de cette méthode.

CHAPITRE V.

DE LA MAÏEUTIQUE ET DE L'IRONIE SOCRATIQUES.

La présomption avait perdu la philosophie avant Socrate. Socrate, pour la sauver de sa propre témérité et lui tracer sa voie légitime, va la rappeler au sentiment de sa faiblesse et lui fait connaître ses limites.

Socrate avait coutume de dire que tout ce qu'il savait, c'est qu'il ne savait rien. Comme toutes les opinions peuvent se produire en ce monde, il n'y a pas lieu de s'étonner que cette maxime l'ait fait quelquefois ranger parmi les sceptiques. Cicéron incline plus d'une fois à voir dans Socrate le premier auteur de cette méthode qui consiste à ne se prononcer sur aucune question et dont Arcésilas et Carnéade firent en quelque sorte le fondement même de tout leur système (1). Huet, dans les

(1) « Hæc in philosophia ratio contra omnia disserendi, nullamque rem apertè judicandi, profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade, usque ad nostram viguit

temps modernes, va plus loin encore que Cicéron, et n'hésite pas à déclarer que Socrate faisait profession de ne rien savoir. « Cet illustre auteur de l'art de douter (il faut citer ici les propres expressions de l'évêque d'Avranches,) faisait profession d'une si profonde ignorance qu'il ne savait pas même s'il était homme, ou quelque autre chose, ni enfin ce qu'il était (1). »

Il n'eût pas été possible de tomber dans cette erreur, qui d'ailleurs a rencontré peu de crédit, si l'on n'avait point oublié ce que Socrate voulait surtout faire entendre par cette confession de sa propre ignorance. Il a raconté lui-même, dans l'*Apologie*, comment, surpris d'entendre l'oracle de Delphes le déclarer le plus sage des hommes, il se mit à s'entretenir avec ceux de ses concitoyens qui étaient le plus renommés pour leur sagesse, et comment il fut forcé de reconnaître que, tout en passant pour sages aux yeux de tout le monde et surtout aux leurs, ils ne l'étaient point en réalité.

ætatem. » (Cicéron, *De nat. deor.*, I, 5.) — « Multi sermones perscripti sunt, e quibus dubitari non possit, quin Socrati nihil sit visum sciri posse. » (*Acad.*, II, 23.) — « Arcesilas primùm, qui Polemonem audierat, ex variis Platonis libris, sermonibusque Socraticis hoc maximè arripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus, aut animo percipi possit. » (*De orat.*, III, 18, 67.)

(1) Huet, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, liv. I, chap. XIV, Amsterdam, 1723, p. 106.

Entre eux et moi, ajoutait Socrate, « il y a cette différence qu'ils croient savoir, quoiqu'ils ne sachent rien, et que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc qu'en cela du moins je suis un peu plus sage, que je ne crois pas savoir ce que je ne sais point... La vérité est qu'Apollon seul est sage, et qu'il a voulu dire seulement, par son oracle, que toute la sagesse humaine n'est pas grand'chose, ou même qu'elle n'est rien; et il est évident que l'oracle ne parle pas ici de moi, mais qu'il s'est servi de mon nom comme d'un exemple, et comme s'il eût dit à tous les hommes: Le plus sage d'entre vous, c'est celui qui, comme Socrate, reconnaît que sa sagesse n'est rien. » En entendant ces paroles de Socrate, je ne puis m'empêcher de songer à ces paroles de l'Evangile: « Si vous pensiez être aveugles, vous verriez en réalité; mais, parce que vous pensez bien y voir, vous demeurez tout-à-fait aveugles (1). » L'ignorance de Socrate ressemble singulièrement à cette « ignorance savante et qui se connaît » dont parle Pascal et qui, comme il le dit, est le propre des grandes âmes, « qui, ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis (2). »

(1) Joan., IX, 41.

(2) Pascal, *Pensées*, édition de M. Havet, p. 49.

Socrate ne cesse de le répéter, ne se point connaître soi-même et croire qu'on sait ce qu'on ignore, c'est toucher de bien près à la démence (1). Quels progrès voulez-vous en effet que l'homme puisse faire dans la recherche de la vérité, s'il n'a pas conscience de son erreur, et s'il ne peut se rendre compte de ses connaissances? Ce n'est point sans raison que le disait Turgot, tant que l'esprit reçoit de toutes parts, sans examen et sans contrôle, les idées et les expressions qui les enveloppent, « ce chaos d'idées, d'expressions, s'accroît et se confond sans cesse; et l'homme, quand il commence à chercher la vérité, se trouve au milieu d'un labyrinthe où il entre les yeux bandés (2). » Socrate a voulu mettre aux mains de tous ceux qui l'approchaient le fil conducteur qui devait les guider dans les ténèbres de ce labyrinthe, et il a tenté toute sa vie de porter la lumière dans leur esprit.

Il ne serait donc pas moins injuste de taxer Socrate de scepticisme qu'il ne le serait, par exemple, d'en accuser Descartes pour avoir employé cette

(1) Τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν, καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν, ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι. (Xénophon, III, 9, 6.) — Καὶ τοῦτο πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἡ ἐπονείδιστος, ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν; (Platon, *Apologie de Socrate*, 29, B.) — Cf. *Premier Alcibiade*, 117, D, et 118, A; etc.

(2) Turgot, *Second discours en Sorbonne*, t. II de ses œuvres, p. 600, Paris, 1844.

méthode qui s'appelle le doute méthodique. Il faut même s'empresser de reconnaître que l'aveu d'ignorance de Socrate doit être à bon droit considéré comme le commencement même et le fondement naturel de la science. « De toutes choses, a dit M. de Rémusat, il sort en dernière analyse non une connaissance entière, mais une conclusion dogmatique. Inconnu, incomplet, insoluble, ces mots sont des mots de la science, quoique des aveux d'ignorance, et en ce sens tout explique et justifie cette parole de Socrate, que le philosophe sait qu'il ne sait rien (1). » L'étude de cette maxime nous conduit naturellement à examiner la méthode de Socrate et, pour ainsi dire, ses procédés extérieurs d'enseignement.

Nous comprendrons mieux encore quelle importance Socrate pouvait légitimement attacher à cette confession de sa propre ignorance, lorsque nous l'aurons entendu, dans le *Sophiste* de Platon, parler de « cette grande et terrible espèce d'ignorance, capable de balancer à elle seule toutes les autres : c'est d'imaginer qu'on sait ce qu'on ne sait pas ; car c'est de là que viennent peut-être toutes les erreurs dans lesquelles tombe notre esprit (2). » C'est contre cette ignorance, si superbe

(1) Ch. de Rémusat, *Essais de philosophie*, Paris, 1842, t. II, p. 586.

(2) Platon, *Sophiste*, 229, B, C.

et si sûre d'elle-même, qu'était essentiellement dirigée l'ironie socratique, qui n'est pas autre chose que le procédé employé par Socrate pour faire renoncer tous ceux qui l'approchent à leur vaine science et pour leur démontrer qu'ils ne savent pas ce qu'ils se croyaient fort assurés de savoir.

Socrate s'était persuadé qu'il devait se conduire comme les médecins du corps, « qui ont pour principe qu'il ne faut pas lui donner d'aliments nouveaux avant d'avoir expulsé ce qui embarrasse ses fonctions; » il croyait de même que « l'âme ne peut profiter des connaissances qu'on lui pourrait présenter, avant qu'on ait traité le malade par la réfutation, qu'on ne lui ait fait honte de lui-même, qu'on l'ait purgé en quelque sorte en le délivrant des opinions qui font obstacle à la science, et qu'on lui ait appris à reconnaître qu'il ne sait que ce qu'il sait, et rien de plus (1). »

Meiners a caractérisé fort justement l'ironie de Socrate dans les lignes suivantes : « Avec toute la simplicité apparente d'un homme qui ne cherche qu'à s'instruire, et qui demande à être de plus en plus éclairé, et sans faire attention aux injures ou à la colère de son adversaire, il lui faisait une suite de questions auxquelles il était facile de répondre, ou qui du moins ne présentaient rien de captieux, et qui, à la fin, devenaient autant de liens secrets,

(1) Platon, *Sophiste*, 230, C. D.

qui l'arrêtaient tout-à-coup, le troublaient, et le réduisaient à ne pouvoir plus répondre (1). »

Voici, par exemple, Euthydème qui croit l'emporter en sagesse sur tous ceux de son âge et qui se flatte de les surpasser tous par son éloquence et par ses actions. Il faudrait entendre Socrate l'amener peu à peu à faire l'aveu de son ignorance; il faudrait voir avec quel art à la fois et quelle simplicité il l'interroge sur toutes les choses qu'il croit si bien savoir, comment il le force à reconnaître les opinions dans lesquelles il s'égare, comment, en les rapprochant les unes des autres, il les lui montre se contredisant entre elles sur les mêmes sujets, considérés dans les mêmes rapports et sous les mêmes points de vue (2).

Une autre fois Socrate, en rabaissant ses propres connaissances, aura l'air d'exalter la sagesse et les talents de ses adversaires, comme dans le *Protagoras*, le *second Hippias* ou le premier livre de la *République*; et, tout en ne montrant pas son opinion personnelle, il saura forcer encore ses adversaires à s'expliquer, et les amener, en les poussant de contradiction en contradiction, à reconnaître l'inanité de leur savoir et la vanité de leurs connaissances (3).

(1) Meiners, *Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences dans la Grèce*, trad. de Laveaux, Paris, an VII, t. IV, p. 146.

(2) Xénophon, IV, 2.

(3) Cicéron a décrit fort heureusement cette forme de l'ironie socratique : « Ego ironiam illam, quam in Socrate dicunt fuisse,

C'est alors seulement, quand Socrate, à l'aide de cette ironie qui servait si bien ses desseins, avait ainsi guéri ceux qui l'approchaient et dissipé leurs illusions, qu'il entreprenait de substituer à des opinions fausses un savoir réel et solide et d'ouvrir à la vérité des esprits capables de la recevoir. Telle était l'œuvre de la maïeutique de Socrate.

Platon l'a exposée dans le *Théétète* d'une façon trop lucide et trop complète pour que l'on ne reproduise pas ici son propre langage : « Le métier que je pratique, dit Socrate, est en tous points le même que celui des sages-femmes, à cela près que j'aide à la délivrance des hommes, et non pas des femmes, et que je soigne, non les corps, mais les âmes en mal d'enfant. Mais ce qu'il y a de plus admirable dans mon art, c'est qu'il peut discerner si l'âme d'un jeune homme va produire un être chimérique, ou porter un fruit véritable. J'ai d'ailleurs cela de commun avec les sages-femmes, que par moi-même je n'enfante rien, en fait de sagesse ; et quant au reproche que m'ont fait bien des gens, que je suis toujours disposé à interroger les autres, et

quâ ille in Platonis, et Xenophontis, et Æschinis libris utitur, facetam et elegantem puto : est enim et minimè inepti hominis, et ejusdem etiam faceti, quum de sapientia disceptetur, hanc sibi ipsum detrahere, eis tribuere illudentem, qui eam sibi arrogant : ut apud Platonem Socrates in cœlum effert laudibus Protagoram, Hippiam, Prodicum, Gorgiam, cæteros ; se autem omnium rerum inscium fingit et rudem : decet hoc nescio quomodo illum. » (*Brutus*, 85.)

que jamais moi-même je ne réponds à rien, parce que je ne sais jamais rien de bon à répondre, ce reproche n'est pas sans fondement. La raison en est que le dieu me fait une loi d'aider les autres à produire, et m'empêche de rien produire moi-même. De là vient que je ne puis compter pour un sage, et que je n'ai rien à montrer qui soit une production de mon âme; au lieu que ceux qui m'approchent, fort ignorants d'abord pour la plupart, font, si le dieu les assiste, à mesure qu'ils me fréquentent, des progrès merveilleux qui les étonnent ainsi que les autres. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'ils n'ont jamais rien appris de moi; mais ils trouvent d'eux-mêmes et en eux-mêmes toutes sortes de belles choses dont ils se mettent en possession; et le dieu et moi, nous n'avons fait auprès d'eux qu'un service de sage-femme... Pour ceux qui s'attachent à moi, il leur arrive la même chose qu'aux femmes en travail : jour et nuit ils éprouvent des embarras et des douleurs d'enfantement plus vives que celles des femmes. Ce sont ces douleurs que je puis réveiller ou apaiser quand il me plaît, en vertu de mon art... Je ne sais rien de ce que savent les grands et merveilleux personnages de ce temps et du temps passé; mais pour le métier de sage-femme, ma mère et moi nous l'avons reçu de la déesse, elle pour les femmes, moi pour les jeunes gens qui ont de la noblesse et de la beauté (1). »

(1) Platon, *Théétète*, 150 et 151.

Rien de moins pédagogique, on le voit, que la maïeutique de Socrate, qui n'était d'ailleurs qu'une suite naturelle de son ironie. « On se persuade mieux, a dit Pascal, par les raisons qu'on a soi-même trouvées, que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres (1). » Cette observation profonde nous donne tout le secret de l'immense influence de la méthode de Socrate et des fruits qu'elle a portés (2). Ce n'est pas sans raison que l'Ecriture a dit que l'homme met sa joie dans les sentiments qu'il propose (3).

Cet art d'accoucher les esprits, comme Socrate l'appelait lui-même, n'a jamais été pratiqué avec autant de sagacité et de persévérance. On célèbre assurément avec raison l'effort de l'inventeur dont la méditation puissante met au jour quelque conception nouvelle dont il enrichit le domaine de la pensée humaine; mais qui pourrait savoir tout ce qu'il faut non-seulement de génie, mais de patience et d'amour de ses semblables, pour passer sa vie tout entière à les prendre un à un comme par la main pour les mettre sur la voie du vrai et pour

(1) Pascal, *Pensées*, édition de M. Havet, p. 106.

(2) Voyez, dans le *Ménon*, p. 84 et 85, un remarquable exemple en action de la méthode de Socrate. (Traduction de M. V. Cousin, t. VI, p. 174-188.)

(3) « Lætatur homo in sententia oris sui. » (Salomon, *Proverbes*, XV, 23.)

ouvrir leur esprit à sa lumière, comme le soleil épanouit et fait éclore le bouton des fleurs?

On résiste à la vérité qui s'impose, — ne voyons-nous pas tous les jours nier l'évidence? — parce que trop souvent l'orgueil humain ne peut consentir à s'incliner devant une autorité supérieure. Mais que, par une voie détournée, une main amie vous amène à votre insu vers ce chemin dont vous vous seriez écarté volontairement si l'on eût voulu vous y conduire; qu'à la faveur de ces ressources infinies d'un dialogue si naturel qu'il n'est vraiment autre chose que l'entretien de l'âme avec elle-même (1), on arrive à vous faire prononcer ce mot: Je l'ai trouvé! et vous deviendrez le plus sûr défenseur de la vérité que vous aurez trouvée vous-même, cette vérité fera en quelque sorte partie de votre personnalité, vous la considérerez peut-être, dans l'excès de votre joie, comme votre bien et comme votre propriété! L'attention même qui vous aura été nécessaire pour la découvrir ou la retrouver ne sera-t-elle pas encore la condition naturelle d'un souvenir plus durable et d'un attachement sans défaillance? Socrate a été l'inventeur de cette mé-

(1) « L'âme, quand elle pense, ne fait autre chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant » (Platon, *Théétète*, 190, A.) — « Le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, et sans la voix, s'appelle pensée. » (*Sophiste*, 263, E.)

thode dont nous ne pouvons pas en réalité deviner tous les résultats, tant ils devaient être féconds et salutaires (1) ! Une terre en friche, un sol, si ingrat et si stérile que vous le supposiez, finira toujours par récompenser le cultivateur qui aura le courage de le pénétrer assez profondément et de le fertiliser par son travail.

S'il est vrai que la valeur d'une méthode est en rapport direct avec la valeur du maître qui l'applique, il faut bien reconnaître que Socrate a emporté avec lui presque tout le secret de ce que nous appellerions volontiers son génie d'interrogation ; mais cependant la méthode qu'il a créée n'en conserve pas moins toujours un prix inestimable, et Platon a pu sans exagération regarder comme une science toute spéciale et en quelque sorte comme le prélude de la dialectique cette science d'interroger et de répondre de la manière la plus savante possible (2). N'est-ce pas la méthode de Socrate que nous rappellent ces conseils toujours applicables de saint Augustin : « Qu'aucun de nous ne se flatte d'avoir

(1) « Socrate, dit Xénophon, faisait de chacun précisément ce qu'il voulait dans ses discussions. » Τοῖς δὲ διαλεγομένοις αὐτῷ πᾶσι χρώμενον ἐν τοῖς λόγοις ὅπως βούλοιτο. (*Mem.*, I, 2, 14.)

(2) Platon, *République*, VII, 534, D. — C'est le lieu de rappeler ces paroles do Platon dans le *Cratyle* : « Celui qui sait interroger et répondre, ne l'appelles-tu pas dialecticien ? » (*Cratyle*, 390, C.)



déjà trouvé la vérité, cherchons-la de concert, comme si nous l'ignorions tous. Nous pourrons la chercher avec zèle et union de cœur, si nous ne présumons pas que nous l'avons déjà découverte (1). »

L'auteur d'une *Logique* fort estimable du commencement du siècle dernier signalait très-heureusement, sans penser peut-être exclusivement à Socrate, les avantages de sa méthode : « Je pense que, pour se rendre utile, le plus qu'il est possible, à ceux qu'on enseigne, il faut surtout les aider à s'instruire, c'est-à-dire les conduire de manière qu'ils s'instruisent et s'éclairent eux-mêmes. La plus grande habileté d'un homme qui enseigne, c'est, à mon avis, d'apprendre à son disciple à chercher et à trouver lui-même la vérité, c'est de le placer dans des points de vue d'où il aperçoive de lui-même tout ce qu'on souhaite de lui faire voir. Si on lui fournit des principes d'où il tire lui-même les conséquences, il regarde ces principes comme siens par la facilité avec laquelle il les conçoit d'abord, et il ne croit pas moins siennes les

(1) « Nemo nostrum dicat jam se invenisse veritatem : sic eam quæramus, quasi ab utrisque nesciatur. Ita enim diligenter et concorditer quæri poterit, si nulla temeraria præsumtione inventa et cognita esse credatur. » (Saint Augustin, *Contra epistolam Manichæi*, cap. III, t. VIII de ses œuvres, édition des Bénédictins, p. 152.)

conséquences, parce que c'est lui-même qui les tire. Comme ceux qui sont ainsi enseignés se doivent en quelque sorte à eux-mêmes leurs lumières et leurs connaissances, qu'ils ont eux-mêmes vu et qu'ils ont eux-mêmes découvert, ils regardent leur érudition comme leur propre ouvrage. Par là leur affection s'y attache tout autrement. On voit avec plaisir ses propres productions, et ce plaisir dédommage de tout ce qu'on essuie de fatigue en cherchant et en étudiant. Un homme qui sent ses forces est ravi d'en faire usage. Ce qu'on sait non-seulement pour l'avoir lu, mais pour l'avoir cherché, ou pour l'avoir sérieusement examiné, on le possède tout autrement, on se le rend propre, on le lie avec le reste de ses connaissances, on le transforme en sa nature, on n'y sent rien d'étranger. La nature transforme ainsi les aliments, et les abeilles forment ainsi leur miel des sucs qu'elles ramassent, mais qu'elles digèrent... La bonne méthode d'enseigner, en même temps qu'elle enrichit l'esprit de nouvelles connaissances, perfectionne les facultés de l'homme, leur donne de la justesse et de la fécondité (1). »

(1) J.-P. de Crousaz, *la Logique*, ou *Système de réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connaissances*, Amsterdam, 1725, t. IV, p. 323-326. — Cf. Isaac Watts, *la Culture de l'esprit*, trad. par Daniel de Superville, Amsterdam, 1762, p. 193 et 194 ; etc , etc.

Faut-il ajouter que la maïeutique de Socrate nous permet de comprendre le cas infini qu'il faisait de l'intelligence humaine et combien il en respectait la dignité naturelle? « Tous les hommes, s'ils sont bien interrogés, trouvent tout d'eux-mêmes; ce qu'ils ne feraient jamais, s'ils ne possédaient déjà une certaine science et de véritables lumières (1). » Ces paroles de Socrate dans le *Phédon*, qui résument en quelque sorte à la fois les procédés et l'esprit de sa méthode, suffiraient à nous prouver qu'à ses yeux l'intelligence est douée d'une puissance réelle et essentielle, qu'elle est, pour ainsi dire, riche de son propre fonds, et qu'elle est pour lui bien autre chose que ce qu'elle sera plus tard pour Aristote, qui a l'air de ne voir en elle que la succession même des pensées (2), ou bien encore « un feuillet sur lequel il n'y a rien d'écrit (3). » Il serait impossible en effet, si l'intelligence était cette table rase dont la philosophie nous a parlé à certaines époques, qu'elle tirât rien d'elle-même et qu'elle pût concevoir d'autres idées que celles qui lui seraient suggérées par les sens. Socrate nous fait penser à Descartes, et il n'y aurait peut-être pas trop d'exagération à dire que sa maïeutique, à deux mille ans

(1) Platon, *Phédon*, 73, A.

(2) Aristote, *De l'Ame*, I, 3, 13.

(3) Aristote, *De l'Ame*, III, 4, 11.

de distance, contenait en germe la célèbre théorie des idées innées qui devait jouer un si grand rôle dans l'histoire de la philosophie moderne.

Quoi qu'il en soit, on voudra bien se rappeler que saint Augustin n'a pas hésité à emprunter à Socrate cette théorie de la réminiscence, qui lui paraît une des plus élevées et des plus vraies que la philosophie puisse enseigner à l'homme. Comme Socrate, il professe que ce ne sont pas nos maîtres ou les choses extérieures qui nous éclairent, mais que nous empruntons toutes nos lumières à la vérité qui est au-dedans de nous (1). Avec quelle vivacité il s'élève contre ceux qui ne savent pas comprendre toute la valeur de cette noble découverte de Socrate, comme il l'appelle, et qui la rejetteraient volontiers sous le prétexte que la mémoire ne s'applique qu'aux choses passées, tandis que les objets de nos connaissances subsistant éternellement, ne sauraient passer en aucune façon : « Ils ne font pas attention, dit saint Augustin, que c'est la vision seule que nous avons eue de ces objets qui est passée, et que, comme nous nous sommes mis à nous en éloigner en contemplant d'autres objets,

(1) « Donabit quidem Deus, ut spero, ut tibi valeam respondere vel potius ut ipse tibi eâdem, quæ summa omnium magistra est, veritate intus docente, respondeas. » (Saint Augustin, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. II, t. I de ses œuvres, édition des Bénédictins, p. 585.) — Cf. le traité *de Magistro*.

c'est par une réminiscence, c'est-à-dire par la mémoire, que nous parvenons à les retrouver et à les revoir (1). » Mais c'est surtout à propos de l'acquisition des idées qui sont le plus étrangères aux sens que saint Augustin est intarissable et qu'il abonde dans le sens de Socrate : « D'où et par quel chemin sont-elles donc entrées dans ma mémoire? Je n'en sais rien; car lorsque je les ai apprises, je ne les ai pas reçues sur le témoignage d'un autre, mais je les ai reconnues dans mon propre cœur, je les ai approuvées comme vraies, et je les lui ai confiées comme un dépôt pour les retrouver quand je le voudrais. Elles étaient donc dans mon esprit avant que je ne les apprisse, mais non dans ma mémoire. Mais alors où étaient-elles? Ou bien, si je les ai reconnues la première fois qu'on me les montra, et si j'ai dit immédiatement : « Cela est ainsi, cela est vrai, » ne serait-ce point parce qu'elles étaient déjà en effet dans la mémoire, mais cachées et enfouies

(1) « Nonnulli calumniantur adversus Socraticum illud nobilissimum inventum, quo asseritur, non nobis ea quæ discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari; dicentes memoriam præteritarum rerum esse, hæc autem quæ intelligendo discimus, Platone ipso auctore, manere semper, nec posse interire, ac per hoc non esse præterita. Qui non attendunt illam visionem esse præteritam, qua hæc aliquando vidimus mente; a quibus quia defluximus, et aliter alia videre cœpimus, ea nos reminiscendo revisere, id est per memoriam. » (Saint Augustin, Epist. VII, cap. I, t. II, p. 8.)

dans des cavernes si profondes, que je n'aurais jamais pu les trouver si quelqu'un ne m'avait averti de les en tirer (1)? »

Bossuet ne semblera-t-il pas s'inspirer de Socrate lorsqu'il déclarera, avec saint Augustin, « qu'à proprement parler un homme ne peut rien apprendre à un autre homme, mais qu'il peut seulement lui faire trouver la vérité qu'il a déjà en lui-même, en le rendant attentif aux idées qui la lui découvrent intérieurement; à peu près comme on indique un objet sensible à un homme qui ne le voit pas, en le lui montrant du doigt, et en lui faisant tourner ses regards de ce côté-là (2). »

Et si l'on voulait prétendre maintenant que la méthode de Socrate ne suffit pas à constituer un enseignement solide et régulier, parce qu'en lui, comme dans Platon, il y a une lumière toujours prête à se montrer et qui ne se montre jamais, nous nous contenterions de répondre, avec M. Joubert, qu'on l'aperçoit dans ses veines, comme dans celles du caillou, qu'il ne faut que heurter ses pensées pour l'en faire jaillir, et que s'il amoncelle des nuées, elles recèlent un feu céleste, et ce feu n'attend que le choc. Il nous suffirait d'appliquer à Socrate ces paroles qui lui conviennent naturellement et par

(1) Saint Augustin, *Confessions*, liv. X, chap. x.

(2) Bossuet, *Logique*, liv. I, chap. xxxvii.

lesquelles M. Joubert appréciait si heureusement l'influence de la lecture de Platon : « Il ne fait rien voir, mais il éclaire, il met de la lumière dans nos yeux, et place en nous une clarté dont tous les objets deviennent ensuite illuminés. Il ne nous apprend rien, mais il nous dresse, nous façonne, et nous rend propres à tout savoir. Sa lecture, on ne sait comment, augmente en nous la susceptibilité à distinguer et à admettre toutes les belles vérités qui pourront se présenter. Comme l'air des montagnes, elle aiguise les organes et donne le goût des bons aliments (1). »

(1) J. Joubert, *Pensées, Essais et Maximes*, Paris, 1842, t. II p. 150-152.

CHAPITRE VI.

THÉORIE DE LA DÉFINITION, CONSIDÉRÉE COMME LE PREMIER GERME DE LA DOCTRINE PLATONICIENNE DES IDÉES.

« C'est à juste titre, a dit Aristote, qu'on peut attribuer à Socrate la découverte de ces deux principes : l'induction et la définition générale; ces deux principes sont le point de départ de la science (1). » Ces paroles d'Aristote témoignent de l'importance capitale des définitions socratiques et suffiraient à nous en prouver la valeur. C'est aussi en étudiant leur caractère et leur portée que nous pouvons le plus exactement nous rendre compte des procédés logiques et de l'argumentation de Socrate, et il ne faut pas oublier que, comme l'a dit encore Aristote, l'argumentation régulière était le but où tendaient tous ses efforts (2).

(1) Δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. (Aristote, *Métaphysique*, XIII, 4, § 4.)

(2) Συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει. (*Métaphysique*, XIII, 4, § 3.)

Nous n'avons presque rien à dire ici de l'induction telle que la pratiquait Socrate, car nous croyons qu'il ne convient pas de la séparer de la définition. Il suffit, pour s'en convaincre, de songer à l'idée très-précise que nous en a laissée Cicéron : « Il y a des similitudes, dit l'orateur romain, dans lesquelles, pour arriver à son but, on passe en revue différents objets, comme dans l'exemple suivant : Si un associé, un dépositaire, un fidéi-commissaire doivent être fidèles, l'avocat doit l'être également. Cette manière d'argumenter s'appelle induction. L'induction était l'argument favori de Socrate (1). » Et ailleurs : « L'induction, en nous faisant convenir de choses évidentes, tire de ces aveux le moyen de nous faire convenir de choses douteuses, mais qui ont du rapport avec les premières. C'était la manière de Socrate; il cherchait moins à convaincre son adversaire par ses propres raisons qu'à tirer de ses propres aveux des circonstances dont il le forçait de convenir (2). »

(1) « Sunt similitudines, quæ ex pluribus collationibus perveniunt quo volunt, hoc modo: « Si tutor fidem præstare debet, si socius, si cui mandaris, si qui fiduciam acceperit: debet etiam procurator. » Hæc ex pluribus perveniens quo vult, appellatur inductio : quæ græce ἐπαγωγὴ nominatur; qua plurimum usus est in sermonibus Socrates. » (Cicéron, *Topiques*, chapitre X.)

(2) « Inductio est oratio, quæ rebus non dubiis captat assensionem ejus, quicum instituta est : quibus assensionibus facit,

Ces définitions de l'induction socratique sont en parfait accord avec les exemples que nous en a conservés Xénophon : « Si l'on venait, dit Xénophon, contredire Socrate sans apporter des preuves bien claires, si l'on avançait, sans le démontrer, que tel citoyen était plus sage, plus habile politique, plus courageux, ou possédait toute autre qualité que celui dont il parlait, il ramenait la conversation au sujet véritable, à peu près de la manière suivante : « Tu dis que l'homme dont tu fais l'éloge est meilleur citoyen que celui que je loue? — Oui. — Pourquoi donc ne commencerions-nous pas par examiner quel est le propre d'un bon citoyen? — Faisons-le. — Dans l'administration des richesses, la supériorité n'est-elle pas à celui qui enrichit sa patrie? — Sans doute. — En temps de guerre, à celui qui la met au-dessus de ses adversaires? — Cela est certain. — Dans une ambassade, n'est-ce pas à celui qui change ses ennemis en amis? — Cela peut être. — Et dans l'assemblée du peuple, à celui qui apaise les séditions et fait naître la concorde? — Je le crois aussi. » C'est ainsi qu'en rame-

ut ille dubia quædam res, propter similitudinem earum rerum, quibus assensit, probatur. Hoc modo sermonis plurimum Socrates usus est, propter ea quod nihil ipse afferre ad persuadendum volebat, sed ex eo, quod sibi ille dederat, quicum disputabat, aliquid conficere malebat, quod ille ex eo, quod jam concessisset, necessario approbare deberet. » (Cicéron, *De l'invention*, liv. I, chap. XXXI.)

nant la question il rendait la vérité sensible même à ses contradicteurs (1). » On le voit, l'induction de Socrate était une induction qui n'avait en quelque sorte qu'une demi-conscience d'elle-même, et il serait impossible d'y voir une induction savante comme le sera, par exemple, l'induction baconienne. Elle n'a rien à voir avec la méthode syllogistique, dont Aristote l'a très-nettement distinguée lui-même (2); et elle tire sa principale lumière des exemples qu'elle emploie (3). C'est en observant les phénomènes phy-

(1) Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, IV, 6, 14. — Nous empruntons presque toujours, dans nos citations des *Mémoires* de Xénophon, la traduction de M. Talbot.

(2) Il y a deux espèces de raisonnements dialectiques, l'induction et le syllogisme. L'induction est plus persuasive et plus claire, plus accessible à la sensation et plus connue du vulgaire; le syllogisme est plus puissant et plus vigoureux pour réfuter les contradicteurs. » (Aristote, *Topiques*, I, 12.)

(3) Platon n'a pas dédaigné d'emprunter cette méthode à Socrate, comme le prouvent, entre autres, ces passages du *Politique* et du *Sophiste*: « Il est difficile d'exposer avec une clarté suffisante de grandes choses, sans se servir d'exemples; car chacun de nous sait tout, ce semble, comme en un rêve, mais ne sait rien à l'état de veille.... N'est-il pas assez clair qu'il y a exemple, lorsque ce qui est le même est justement reconnu comme tel dans deux choses séparées, et lorsque bien entendu et bien considéré comme un dans ces deux cas distincts, mais analogues, il devient l'objet d'une seule et même opinion vraie ?... Nous ne ferions pas mal de considérer d'abord le type général dans quelque petit exemple particulier, et de nous élever ensuite à l'idée du roi qui, pour être très-grande, n'en sera pas moins la même que nous avons d'abord examinée

siques et moraux que Socrate remontait d'un phénomène plus particulier à un phénomène plus général pour arriver à la loi. C'est là d'ailleurs l'idée exacte qu'Aristote nous donne de l'induction : « L'induction, dit-il, est le passage du particulier à l'universel (1). » A ce point de vue, nous avions raison de le dire, l'induction se confond avec la définition.

Socrate enseignait que le nom de dialecticien venait de l'habitude de dialoguer en commun et de distribuer les objets par genres, qu'il fallait donc se préparer avec le plus grand soin à cet exercice et y consacrer tous ses efforts, puisque cette étude

sous une forme plus humble, et de reconnaître ainsi méthodiquement, au moyen d'un exemple, ce que c'est que le soin des choses de l'état, afin que nous passions du rêve à la veille. » (*Politique*, 277, D, E ; 278) — « Ce n'est pas une affaire aisée que de déterminer, comme nous entreprenons de le faire, ce que c'est que cette espèce d'hommes qu'on appelle le sophiste. Dans toutes les grandes entreprises de ce genre qu'on veut mener à fin, je vois que de tous temps tout le monde a été d'avis de s'essayer d'abord sur des objets plus petits, avant d'en venir aux plus grands. Si donc la définition du sophiste nous paraît à tous deux épineuse et difficile à trouver, je suis d'avis que nous préludions à cette recherche par quelque autre plus facile, et que nous mettions en avant quelque question peu relevée qui nous serve de modèle pour l'autre.... J'espère qu'un exemple nous mettra sur la voie d'une méthode convenable à notre dessein. » (*Sophiste*, 218, C, D, E.)

(1) Ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἑκάστων ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. (Aristote, *Topiques*, I, 12)

forme les hommes les meilleurs, les plus habiles politiques et les plus forts dialecticiens (1). Mais, pour distribuer les objets par genres, il faut évidemment les définir, et se rendre un compte exact de ce qu'est chaque chose en particulier. C'est précisément ce que Socrate ne cessait jamais de rechercher avec ses disciples (2). Socrate, le premier, a eu la pensée de donner des définitions et de faire ainsi

(1) Ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. Δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν, καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι· ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους. (Xénophon, IV, 5, 12.)

(2) Ὡς δὲ καὶ διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας, πειράσομαι καὶ τοῦτο λέγειν. Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι· τοὺς δὲ μὴ εἰδότας οὐδὲν ἔφη θαυμαστὸν εἶναι αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν. Ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε. Πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν· ἐν ὅσοις δὲ καὶ τὸν τρόπον τῆς ἐπισκέψεως δηλώσειν οἶμαι, τοσαῦτα λέξω. (Xénophon, IV, 6, 1.) — De même, I, 1, 16 : « Socrate, dit Xénophon, recherchait ce qu'est le pieux ou l'impie, le beau ou le laid, le juste ou l'injuste ; ce que c'est que la sagesse ou la folie, la valeur ou la lâcheté, l'Etat ou l'homme d'Etat, le gouvernement et celui qui gouverne, etc ... : τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλὸν, τί αἰσχρὸν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικὸς, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων. »

sortir la science du cercle étroit dans lequel elle était fatalement resserrée par la considération exclusive des phénomènes et des objets particuliers (1). Avant lui, les Pythagoriciens avaient pu tenter parfois de s'élever jusqu'à l'idée de l'universel en définissant un petit nombre d'objets, dont ils ramenaient les notions aux nombres; mais ces tentatives étaient en quelque sorte paralysées par le caractère général de la philosophie italique, qui place l'unité et les nombres dans les choses elles-mêmes (2) et pour laquelle l'infini en soi et l'unité en soi sont la substance même des choses auxquelles on attribue l'unité et l'infinité (3). Il fallait donc bien que leur doctrine fût imparfaite et leurs définitions superficielles : le premier objet auquel convenait

(1) Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος, καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν. (Aristoto, *Métaphysique*, I, 6, § 1.) — Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου, καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου, — τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος. (*Métaphysique*, XIII, 4, § 3.)

(2) Οἱ Πυθαγόρειοι ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα. (Aristote, *Métaphysique*, I, 6, § 4.)

(3) Αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται. (*Métaphysique*, I, 5, § 13.)

la définition donnée, ils le regardaient comme l'essence de la chose définie (1) : comme si l'on pensait, dit Aristote, que le double et le nombre deux sont la même chose, parce que le double se trouve d'abord dans le nombre deux. « Mais certes, deux et double ne sont pas la même chose dans leur essence; sinon un être unique serait plusieurs êtres, et c'est là la conséquence du système pythagoricien. »

Avant Socrate encore, Démocrite avait été amené, par la force même des choses bien plus que par le dessein de fonder une théorie scientifique et régulière, à définir quelques objets se rattachant à la partie de la physique à laquelle il bornait ses recherches, tels que le chaud et le froid (2). Mais ce n'est que par Socrate que la définition est réellement fondée, et ce n'est que par lui qu'elle s'applique véritablement à l'essence même des choses. La définition devient, on peut le dire, son véritable instrument scientifique. Que ces définitions révèlent

(1) Ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον. (*Métaphysique*, I, 5, § 14.)

(2) Αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον, ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν, ἀλλ' ἥψατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος, ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ, ἀλλ' ἐκφερόμενος ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος· ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὐξήθη. (Aristote, *De partibus animalium*, I, 1.)

parfois la plus grande inexpérience, il n'importe. Ce qu'il faut remarquer par-dessus tout, c'est le procédé lui-même dont se servait Socrate, car il prouve d'une façon péremptoire que l'idée de la science était en lui (1).

« La nature, dit Bossuet, ne nous donne, au fond, que des êtres particuliers, mais elle nous les donne semblables. L'esprit venant là-dessus, et les trouvant tellement semblables qu'il ne les distingue plus dans la raison en laquelle ils sont semblables, ne se fait de tous qu'un seul objet, et n'en a qu'une seule idée (2). » C'est cette idée même que la définition a pour objet d'exprimer et de mettre en relief, puisque, comme le disait encore Bossuet, « elle est faite pour donner à connaître l'essence des choses (3). »

N'oublions pas, Xénophon lui-même nous l'atteste, que Socrate, lorsqu'il discourait sur un sujet, procédait par les principes les plus généralement

(1) Aussi bien l'a-t-il avoué lui-même : « Lorsque je dis que l'opinion vraie est autre chose que la science, je ne pense pas tout-à-fait que ce soit là une conjecture. Si je pouvais dire de quelque chose que je la sais, et je l'oserais de bien peu de choses, j'assurerais que celle-ci est du nombre de celles que je sais. » (Platon, *Ménon*, 98, B.)

(2) Bossuet, *Logique*, liv. I, chap. XXXI.

(3) Bossuet, *Logique*, liv. II, chap. XIII.

reconnus (1) et qu'il s'appliquait sans dédain aux objets même les plus indifférents, au risque de s'exposer à la raillerie, pour retirer de ces notions, quelles qu'elles fussent, l'idée de la science qu'elles devaient nécessairement à ses yeux renfermer en elles (2). Platon est donc un historien très-fidèle, lorsqu'il fait prédire à Parménide que Socrate ne dédaignera rien comme indigne de recherche et étranger aux idées, quelque méprisable qu'une chose puisse paraître à d'autres égards (3). Nous pouvons affirmer en effet, en nous appuyant sur l'autorité d'Aristote, que Socrate cherchait à déterminer l'essence des choses (4). Platon lui prête dans l'*Euthyphron* ces paroles qui, entre beaucoup d'autres, éclairent en quelque sorte le témoignage d'Aristote auquel elles empruntent elles-mêmes une authenticité véritable : « Il y a un seul et même caractère qui fait que les choses saintes sont

(1) Ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι λόγου. (Xénophon, IV, 6, 15.)

(2) Xénophon, I, 2. 37. — « La méthode de division, écrira Platon dans le *Politique*, ne s'inquiète pas plus de ce qui est plus noble que de ce qui l'est moins, et ne méprise pas plus le petit que le grand, mais elle va toujours, autant qu'il est en elle, à ce qui est le plus vrai. » (*Politique*, 266, D.)

(3) Platon, *Parménide*, 130, E.

(4) Ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. (Aristote, *Métaphysique*, XIII, 4, § 3.)

saintes, comme il y en a un qui fait que l'impiété est toujours impiété... Enseigne-moi donc quelle est cette idée, quel est ce caractère, afin que l'ayant toujours devant les yeux et m'en servant comme du vrai modèle, je sois en état d'assurer, sur tout ce que je te verrai faire, à toi et aux autres, que ce qui lui ressemble est saint, et que ce qui ne lui ressemble pas est impie (1). »

Le procédé de Socrate consistait donc à réunir sous une seule idée générale toutes les idées particulières éparses de côté et d'autre, afin de bien faire comprendre, par une définition précise, le sujet que l'on veut traiter (2). « Pour moi, dit-il dans le *Phèdre*, j'affectionne singulièrement cette manière de diviser les idées et de les rassembler tour à tour, pour être plus capable de bien penser et de bien parler; et quand je crois apercevoir dans quelqu'un une intelligence qui peut embrasser à la fois l'ensemble et les détails d'un objet, je marche avec respect sur ses traces comme sur celles d'un dieu (3). »

Ce serait peut-être le lieu de le remarquer en passant, Socrate, par ses essais de définition, en même temps qu'il donnait à la science un instrument puissant, rendait à la philosophie un service

(1) Platon, *Euthyphron*, 6, D, E.
(2) Platon, *Phèdre*, 265, D.
(3) Platon, *Phèdre*, 266, B.

immense en renversant à la fois la pluralité d'Héraclite et l'unité de Parménide. L'idée même de la définition n'implique-t-elle pas simultanément la croyance à l'existence des objets divers auxquels elle s'applique et la réalité de l'unité supérieure sous laquelle elle range tous les individus d'un même ordre? La variété existe dans le monde, puisqu'elle est le point de départ réel de la science, voilà la réponse à l'idéalisme exclusif des Eléates : les objets divers recèlent tous en eux-mêmes le germe et le principe de l'unité, puisque leur diversité se confond sous un certain rapport dans l'essence à laquelle ils participent, voilà de quoi faire réfléchir l'atomisme ionien et réduire ses prétentions à l'absurde. La variété suppose nécessairement l'unité, et l'unité ne se conçoit pas dans l'univers sans la variété, la définition en fournit continuellement la preuve, puisqu'elle a pour objet de pénétrer l'essence de chaque chose. Tout cela suffirait à nous prouver, si nous n'avions sur ce point le témoignage formel de Xénophon lui-même, que Socrate n'a dédaigné ni l'une ni l'autre de ces deux grandes sources de nos connaissances, les sens et la raison (1). C'est ainsi qu'il a fondé la science et la vraie philosophie (2).

(1) Αἰσθήσεις καὶ λογισμός. (Xénophon, IV, 3, 11.)

(2) Il est opportun de rappeler ici ces belles paroles de M. Cousin : « La vraie philosophie, placée au centre de la vé-

Il est tellement vrai que Socrate se proposait, dans ses définitions, de pénétrer l'essence des choses, que l'on a été jusqu'à le considérer comme le créateur et comme l'auteur de la théorie platonicienne des Idées (1). Il y a là sans doute une exagération et une erreur, car on ne saurait confondre avec une doctrine possédant la pleine conscience d'elle-même et parvenue au terme de son développement une théorie qui pouvait bien à la rigueur renfermer virtuellement cette doctrine, mais qui n'en était cependant elle-même que le prélude et l'annonce lointaine encore. Ce qui est vrai, et ce qu'Aristote a reconnu lui-même, c'est que sans l'idée de l'universel il n'est pas possible d'arriver jusqu'à

rité, a des devoirs différents, suivant les rapports qu'elle soutient avec les différents systèmes. Sans se contredire, ou plutôt pour ne pas se contredire, tantôt elle rappelle à l'idéalisme que l'homme est de chair et d'os, que les sens ne lui ont pas été donnés en vain, et qu'il est insensé de ne pas ouvrir les yeux avec reconnaissance aux beautés et aux magnificences de cet immense univers. Tantôt elle réveille l'esprit enivré de cet admirable spectacle; elle l'avertit qu'il est à lui-même un spectacle encore plus beau, qu'il a aussi ses forces et ses lois, que toutes ses idées ne lui viennent pas de la nature, que les meilleures lui viennent d'une autre source, de celle qu'il porte en lui-même » (*Quatrième et dernier article sur Hutcheson; Journal des Savants*, novembre 1816, p. 700 et 701.)

(1) Ἔτι δὲ τὴν σκέψιν περὶ τῶν ἰδεῶν πρῶτος Σωκράτης ἐπιχειρήσας ὁρίζεσθαι. (Aristoclès, ap. Euseb., *Præpar. evangel.*, XI, 3, édit. Vigier, p. 510.)

la science (1), et que cette idée, Socrate l'a comprise dans toute son étendue et n'a cessé de l'appliquer à tous les êtres particuliers dont il a fait l'objet de son examen et de son étude. Il a senti mieux que personne toute l'importance et la valeur des notions générales, dont Euler a pu dire fort justement qu'elles fournissent à l'âme les plus importants sujets pour y déployer ses forces et qu'elles sont en quelque sorte la source de toutes nos connaissances (2). Il est impossible en effet de faire pénétrer la lumière dans cette forêt de notions particulières dont parle Bacon, sans s'élever aux idées générales qui sont à la fois le désir incessant et le repos de notre intelligence (3).

Socrate était le véritable précurseur de la théorie des idées, en tant que l'on considère les idées comme exprimant l'unité réelle qui réside dans tous les individus d'un même ordre. Nous le répétons, nous en avons pour garant ce témoignage d'Aristote, que Socrate s'était proposé le général comme but de ses recherches (4) et qu'il s'est occupé

(1) Ἀνεῦ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν. (Aristote, *Métaphysique*, XIII, 9, § 19.)

(2) Euler, *Lettres sur divers sujets de physique et de philosophie*, 2e partie, lettre 32.

(3) « Gestit enim mens exsilire ad magis generalia, ut acquiescat. » (Bacon, *Novum organum*, I, 20.)

(4) Aristote, *Métaphysique*, I, 6.

de l'universel dans les définitions (1). C'est donc à bon droit que nous regardons comme appartenant véritablement à Socrate cette méthode que Platon expose sous son nom dans la *République* et qui consiste à embrasser sous une idée générale cette multitude d'êtres qui chacun ont une existence différente et que l'on comprend tous sous le même nom (2). Et par là Socrate, il faut bien le reconnaître, était le vrai créateur de la dialectique platonicienne, car Platon n'hésite pas à affirmer qu'il ne faut pas lui chercher d'autre origine, en déclarant que celui qui se place dans le point de vue général est dialecticien (3). Rappelons-nous comment il a défini lui-même la dialectique dans le *Sophiste* : « Diviser par genres, ne pas prendre pour différents ceux qui sont identiques, ni pour identiques ceux qui sont différents, ne dirons-nous pas que c'est l'œuvre de la science dialectique? Ainsi celui qui est capable de faire ce travail démêle comme il faut l'idée unique répandue dans une multitude d'individus qui existent séparément les uns des autres (4). »

Ce qu'il faut remarquer surtout dans les définitions de Socrate, c'est son effort constant pour s'é-

(1) Τὸ δὲ καθόλου Σωκράτης ἐκίνησε διὰ τοὺς ὁρισμούς. (Aristote, *Métaphysique*, XIII, 9, § 19.)

(2) Platon, *République*, X, 596, A.

(3) Platon, *République*, VII, 537, C.

(4) Platon, *Sophiste*, 253, D.

lever, par une généralisation méthodique et sage, au-dessus des phénomènes et des choses qui passent. Que de choses profondément différentes auxquelles nous appliquons une même épithète, que nous déclarons belles, par exemple : une fleur, un animal, une action, une intelligence ! Comment pourrions-nous, malgré l'opposition de ces objets et à quelque classe qu'ils appartiennent, les ranger ainsi sous une dénomination uniforme, si nous n'y reconnaissions sans hésiter l'empreinte commune d'un caractère qui constitue en quelque sorte leur identité fondamentale et d'une essence supérieure que nous appelons la beauté (1)?

Ce n'est là sans doute que le point de départ et le premier germe de la théorie platonicienne des idées, mais ce point de départ est une chose bien considérable et rien ne devait être plus fécond qu'un pareil germe. Le langage d'Aristote est précieux sur ce point : « Platon, qui recueillit l'héritage de Socrate, fut amené par ses habitudes à penser que les définitions devaient reposer sur un ordre d'êtres

(1) « Il y a, dit Platon, plusieurs choses que nous appelons belles, et plusieurs choses, bonnes : c'est ainsi que nous désignons chacune d'elles. Et le principe de chacune, nous l'appelons le beau, le bien ; et nous faisons de même de toutes les choses que nous avons considérées d'abord dans leur variété, en les considérant sous un autre point de vue, dans l'unité de l'idée générale à laquelle chacune d'elles se rapporte. » (*République*, VI, 507, B.)



à part... qu'il appela Idées (1). » On ne saurait en effet trop le remarquer, si l'esprit humain, comme le pensait Socrate, peut et doit chercher ainsi dans les objets du monde sensible ce que le monde sensible pris en lui-même ne saurait absolument nous donner, je veux dire un élément général, cette recherche implique nécessairement la connaissance, à quelque degré que ce soit, d'une certaine réalité supérieure, d'une essence altérée sans doute dans les objets visibles, mais assez profondément engagée toutefois dans leur composition pour que l'on en puisse retrouver le vestige et comme l'ineffaçable trace. C'est à l'aide de ces vestiges que l'âme se représente, à travers les diversités du monde sensible, l'unité fondamentale dont elle éprouve invinciblement le besoin et dont elle affirme la réalité.

Nous le redisons volontiers, nous ne sommes encore, avec Socrate, que sur le seuil de la théorie des idées de Platon, l'un des plus grands efforts de la raison humaine; nous ne sommes pas les derniers à reconnaître quelle immense différence existe entre ces notions générales jaillissant en quelque sorte du frottement des analogies comme l'étincelle du caillou (2), entre cette essence abstraite que pour-

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 5.

(2) Cotte comparaison n'est pas de nous, elle est de Platon dans la *République:* Καὶ τάχα ἂν παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες ὥσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην. (*Rép.*, IV, 435, A.)

suit Socrate dans ses classifications en genres et en espèces, et cette essence réelle qui, manifestée, répandue dans la diversité des idées, subsiste indivisible en soi et par soi (1); mais l'on comprend du moins comment la méthode du maître pouvait rendre plus facile le passage du monde sensible au monde intelligible, et quelle voie elle ouvrait à celui qui tenterait après lui de pénétrer dans le monde des principes absolus, dans ce monde réel par excellence que Platon appelle le monde des idées. Le monde visible ne demeure-t-il pas pour Platon le point de départ du philosophe? le vrai procédé philosophique ne consiste-t-il pas à ses yeux à le prendre, non comme principe, mais comme point d'appui pour s'élever jusqu'au principe supérieur que le point de départ ne renferme pas (2)?

Il convient de le remarquer ici, si l'on s'était toujours rendu un compte exact du point de départ et du principe de la théorie célèbre de Platon, qui est, pour ainsi dire, le résumé de toute sa philosophie et le couronnement de sa métaphysique, on se serait moins exposé à n'y voir, comme on l'a fait

(1) V. Nourrisson, *Exposition de la théorie platonicienne des idées*, p. 17.

(2) Ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα.... (Platon, *République*, VI, 510, B.) — *Τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμὰς, μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών.* (*Rép.*, 511, B.)

trop souvent, que le jeu brillant d'une imagination fertile ou l'erreur d'un esprit entraîné par un système chimérique. On aurait pu se convaincre aisément qu'il devait rester peu de place à l'illusion dans une doctrine édifiée par le seul effort de la raison, où n'a rien à voir la fantaisie ou le caprice de l'esprit, et qui prend son point de départ dans le monde des objets sensibles et des phénomènes. Aristote n'aurait pas cru que les idées de Platon sont séparées de l'intelligence divine et doivent être considérées comme des individus distincts, s'il avait mieux compris la marche suivie par le philosophe pour s'élever des phénomènes à la loi qu'ils renferment, des choses contingentes aux images éternelles qui nous permettent en quelque sorte de les concevoir, aux idées qui sont les principes de la réalité et qui sont elles-mêmes renfermées dans la raison universelle de Dieu. L'erreur d'Aristote n'est-elle pas d'autant plus inexplicable que Platon lui-même avait combattu par avance cette interprétation contre laquelle il avait multiplié les objections et qu'il avait formellement condamnée (1)?

Pour voir dans les idées de Platon la réalisation

(1) Voyez, entre autres passages qui démontrent surabondamment que, dans la pensée de Platon, les idées ne sont pas des êtres qui existent par eux-mêmes : *Sophiste*, p. 249 ; *Phèdre*, p. 247, D, E, et 249, B, C ; *Parménide*, p. 133 ; *République*, liv. VI, p. 509, B, et liv. VII, p. 517, B, C ; etc.

de pures abstractions, il faut oublier absolument le langage de Platon lui-même, lorsqu'il déclare d'une façon si explicite et si élevée que l'Idée du Bien produit seule dans le monde et la lumière et la vérité : « Aux dernières limites du monde intellectuel, est l'Idée du Bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon ; que dans le monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement ; que dans le monde invisible, c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence (1). » Est-ce là une abstraction réalisée, une création de mon esprit qui s'évanouit quand je l'affirme? N'est-il pas absurde de le prétendre?

Heureusement les maîtres les plus illustres de la pensée humaine se sont montrés presque toujours plus équitables qu'Aristote. Ne suffirait-il pas de rappeler en quels termes saint Augustin a parlé de la théorie des idées, en déclarant que Platon répète sans cesse que Dieu avait, dans son intelligence éternelle, avec le modèle de l'univers les types de tous les animaux, et qu'il possédait en soi-même, dans les ineffables trésors de son esprit, le secret de la formation de tous les êtres (2)? « Les Idées, dit

(1) Platon, *République*, VII, 517, B, C.

(2) Saint Augustin, *Cité de Dieu*, liv. XII, chap. XXVI.

encore saint Augustin, sont les formes primordiales et comme les raisons immuables des choses, elles ne sont pas créées, elles sont éternelles et toujours les mêmes : elles sont contenues dans l'intelligence divine; et sans être sujettes à la naissance et à la mort, elles sont les types suivant lesquels est formé tout ce qui naît et meurt... Or, ces raisons, où peuvent-elles être, sinon dans la pensée même du Créateur? Car il ne voyait rien en-dehors de lui, dont il pût se servir comme de modèle pour créer ce qu'il créait : une telle opinion serait sacrilège. Que si les raisons des choses à créer et des choses créées sont contenues dans l'intelligence divine, et s'il n'y a rien dans l'intelligence divine que d'éternel et d'immuable, les raisons des choses que Platon appelle les Idées sont les vérités éternelles et immuables par la participation desquelles tout ce qui est est tel qu'il est (1). » La doctrine de Platon ne sera-t-elle

(1) « Sunt ideæ principales formæ quædam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur. Et cùm ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundùm eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit... Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat : nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hæ rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi æternum atque incom-

pas enfin la doctrine de Bossuet, de Leibniz et de Fénelon?

On se laisse entraîner presque malgré soi à célébrer cette théorie sublime, qui suffirait à faire de Platon le prince des philosophes et à justifier l'enthousiasme de Cicéron, lorsqu'il disait qu'il aimerait mieux se tromper avec lui que de penser juste avec de certains philosophes (1); mais nous ne pouvons pas regretter d'avoir fait comprendre avec quelque précision à quelle hauteur pouvait arriver en s'agrandissant et en se transformant une théorie dont Socrate n'avait certainement pas pressenti le développement merveilleux, mais dont il avait lui-même posé les bases et jeté, pour ainsi dire, le premier fondement.

mutabile potest esse ; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato : non solum sunt ideæ, sed ipsæ veræ sunt, quia æternæ sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent ; quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est. » (Saint Augustin, *Livre des quatre-vingt-trois questions*, question 46, t. VI de ses œuvres, édition des Bénédictins, p. 17 et 18.)

(1) Cicéron, *Tusculanes*, I, 17.



CHAPITRE VII.

THÉORIE DES CAUSES FINALES.

Parmi les théories que la science philosophique doit à Socrate, il n'en est peut-être pas de plus importante que la théorie des causes finales. Il n'en est pas du moins qui puisse être pour la métaphysique d'un intérêt plus direct et plus considérable, puisque Socrate en a su tirer la preuve de l'existence de Dieu. Il faut se reporter par la pensée à l'époque où cette preuve apparut pour la première fois dans le monde, si l'on veut en apprécier exactement toute la valeur. L'univers avait, avant Socrate, la même harmonie; le monde n'offrait pas aux regards de l'homme un ordre moins merveilleux, et avant lui la raison humaine ne savait tirer de cet ordre et de cette harmonie que des conclusions favorables au matérialisme ou à l'idéalisme, ce qui est trop souvent la même chose. Faire sortir de la théorie des causes finales la preuve de l'existence de Dieu, c'était restituer à la raison le rôle qui lui convient

dans la science, et cette théorie méritait de rester l'un des titres impérissables de Socrate comme métaphysicien. Cette preuve d'ailleurs a conservé toute son importance dans le cours des âges : deux mille ans après Socrate, ne devait-elle pas être encore le fond des pages les plus populaires et les plus splendides du *Traité de l'existence de Dieu*, de Fénelon ?

La démonstration de Socrate sur ce point n'a rien perdu, à travers les siècles, de sa convenance et de son opportunité, parce qu'elle est uniquement fondée sur la vérité. C'est avec le plus profond respect qu'il faut recueillir les arguments que Xénophon nous a conservés sur ce sujet, en reproduisant les entretiens de Socrate avec Aristodème et avec Euthydème : « Dis-moi, demande Socrate à son interlocuteur, y a-t-il des hommes que tu admires pour leur intelligence ? — Oui : Homère dans la poésie épique, Mélanippide dans le dithyrambe, Sophocle dans la tragédie, Polyclète dans la statuaire, Zeuxis dans la peinture. — Quels sont à tes yeux les plus dignes d'admiration, de ceux qui créent des images sans raison et sans mouvement ou bien des êtres intelligents et animés ? — Avant tout, par Jupiter, ceux qui créent des êtres animés, si cependant ces êtres ne sont pas l'œuvre du hasard, mais d'une intelligence. — Mais entre les œuvres dont la destination n'est pas manifeste,

et celles dont l'utilité est incontestable, lesquelles considères-tu comme un produit du hasard ou bien d'une intelligence ? — Il est juste de dire que celles qui ont un but d'utilité sont le produit d'une intelligence. — Ne te semble-t-il donc pas que celui qui, dès l'origine, a fait les hommes, leur a donné dans une vue d'utilité chacun des organes au moyen desquels ils éprouvent des sensations, des yeux pour voir ce qui est visible, des oreilles pour entendre ce qui peut être entendu ? Les odeurs, si nous n'avions pas de narines, à quoi serviraient-elles ? Y aurait-il une sensation de ce qui est doux, de ce qui est amer, de tout ce qui est agréable à la bouche, si la langue n'avait été créée pour le discerner ? En outre, ne trouves-tu pas qu'on doive regarder comme un acte de prévoyance que la vue étant un organe faible, elle soit munie de paupières qui s'ouvrent au besoin et se ferment durant le sommeil ; que, pour la protéger contre les vents, elle soit munie d'un crible de cils ; que l'oreille reçoive tous les sons, sans se remplir jamais ; que, chez tous les animaux, les dents de devant soient propres à couper, et les molaires à broyer les aliments qu'elles en reçoivent ? Tous ces ouvrages d'une si haute prévoyance, doutes-tu si tu dois les attribuer au hasard ou à une intelligence ? — Non, par Jupiter, dit Aristodème ; mais quand on y regarde, cela ressemble parfaitement à l'œuvre de

quelque ouvrier sage et ami des êtres qui respirent. — Et le désir donné aux créatures de se reproduire, et le désir inspiré aux mères de nourrir leur fruit, et chez ce fruit le plus grand amour de la vie et la plus grande crainte de la mort? — Évidemment tout cela parait des inventions d'un être qui avait décidé qu'il existerait des animaux (1). »

C'est ainsi qu'en soutenant ce principe que rien n'est fait en vain (2), Socrate condamnait et réfutait victorieusement par avance, au nom même de la raison, cette prétention inouïe de l'athéisme à voir dans le monde l'œuvre du hasard, prétention que Lucrèce devait exposer et développer plus tard avec une précision et une audace qui ne peuvent jamais être dépassées. Quand on nous dit aujourd'hui, par exemple, que les oiseaux volent parce qu'ils ont des ailes, mais qu'il est faux et absurde de croire que les oiseaux ont des ailes pour voler, on ne fait que traduire avec moins de force et de portée les affirmations si générales et si téméraires du poète *de la Nature*. La théorie de Lucrèce ne consiste-t-elle pas à croire que les organes ne nous ont pas été donnés en vue de l'usage que nous pouvons en faire, mais que c'est leur forme même qui nous invite à nous en servir? N'enseigne-t-il

(1) Xénophon, I, 4.

(2) Σωκράτης γὰρ οὐδὲν ᾤετο δεῖν μάτην εἶναι. (Aristote, *Grande morale*, I, 1, 26.)

pas qu'il est insensé de s'imaginer que les yeux nous ont été donnés pour voir le monde qui nous entoure; que nos pieds sont flexibles afin de marcher; que des bras, que deux mains opposées et adroites nous ont été donnés pour nous en servir, pour devenir les protecteurs de notre vie et les ministres de nos besoins ? Tout ce que l'on interprète ainsi, dit-il, on l'interprète à contre-sens, on renverse tout. Il est certain pour Lucrèce que la finalité n'existe pas ailleurs que dans l'esprit humain, et que les membres n'ont pu être créés pour nos besoins et notre utilité (1). « Ne faut-il pas, dit Malebranche, avoir une étrange aversion d'une Providence pour s'aveugler ainsi volontairement de peur de la reconnaître, et pour tâcher de se rendre insensible à des preuves aussi fortes et aussi

(1) Lumina ne facias oculorum clara creata,
Prospicere ut possimus; et, ut proferre viai
Proceros passus, ideo fastigia posse
Surarum ac feminum, pedibus fundata, plicari :
Brachia tum porro, validis ex apta lacertis,
Esse manusque datas, utraque a parte ministras,
Ut facerel ad vitam possemus quæ forel usus.
Celera de genere hoc, inter quœquomque pretantur,
Omnia pervorsa præposlera sunt ratione :
Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti
Possemus; sed, quod natum est, id procreat usum.
(Lucrèce, *De rerum Natura*, IV, 826-836.)

convaincantes que celles que la nature nous en fournit (1)? »

Heureusement cette apothéose du hasard et cette révolte contre la raison elle-même ne pouvaient prévaloir contre la lumière de l'évidence et, par conséquent, ne devaient point obscurcir l'invincible clarté du principe des causes finales et de la démonstration qu'en avait tirée Socrate. Il est bien certain que, si vous supprimez la raison, la vue de toutes les harmonies de l'univers ne pourra jamais vous faire concevoir Dieu; mais il ne faut pas moins que son abdication absolue pour que le système de Lucrèce puisse avoir quelque ombre de valeur scientifique. C'est en effet la raison qui peut seule aider l'homme à franchir l'abîme qui sépare le monde des créatures du Créateur : que l'intelligence le sache ou l'ignore, elle a besoin du secours de quelques principes rationnels pour s'élever jusqu'à Dieu, que, livrée à elle-même, l'expérience des sens ne pourrait jamais atteindre. Les sciences philosophiques ont leurs axiomes tout aussi bien que les sciences mathématiques. La preuve populaire de l'existence de Dieu tirée de l'examen de la nature se fonde sur un de ces principes supérieurs à toute discussion parce qu'ils sont évidents par eux-mêmes et qu'ils sont par

(1) Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. II, partie I, chap. IV.

conséquent la lumière de toute démonstration. Ce principe, c'est le principe de causalité.

Ce n'est pas à dire, parce qu'une chose est évidente, qu'elle ne saurait être contestée. Que ne conteste-t-on pas en ce monde? la lumière du soleil et la clarté du jour ont leurs blasphémateurs et leurs sceptiques. Il faut même regarder comme incurable toute erreur qui se fonde sur le mépris de l'évidence; de toutes les erreurs, nulle n'est plus difficile à combattre par des arguments scientifiques. Aussi peut-on regarder comme les plus redoutables adversaires du principe de causalité ceux qui l'ont combattu en le niant, nous avons nommé Ænésidème et David Hume.

La notion de cause, disent les sceptiques, est impossible; il ne se peut qu'une chose soit cause d'une autre chose. On pourrait peut-être se contenter d'observer que, comme l'a sagement remarqué Tennemann, le scepticisme des philosophes n'a pas grande valeur contre l'instinct naturel; mais enfin il est possible de protester d'une facon plus directe contre les négations audacieuses d'un scepticisme radical. La conscience ne suffit-elle pas, Ænésidème, pour mettre à néant toute l'argumentation que vous pouvez développer sur ce point? Vous ne voyez pas que ce principe contre lequel vous élevez les barrières de votre scepticisme est un fait, et de tous les faits le plus réel

et le plus incontestable? Vous ne voyez pas qu'il est impossible, sans se nier soi-même, de transformer le principe de causalité en une simple vue de l'esprit humain sans aucun fondement dans la nature des choses? « En effet, dit M. Jouffroy, nous nous sentons la cause des actes que nous produisons. Ainsi, quand je marche, je me sens la cause du mouvement de mes membres; quand je pense, quand je fais attention, quand je réfléchis, je me sens la cause des actes de pensée, d'attention, de réflexion que je fais. Il est vrai que nous n'aurions aucune idée de cause, si notre conscience ne découvrait rien de plus au-dedans que nos sens au dehors, car il est certain qu'au dehors nous n'atteignons que des phénomènes et pas de causes. Mais, que nous fassions attention, non plus à ce qui se passe hors de nous, mais à ce qui se passe en nous, nous découvrirons en nous, par la conscience, une cause qui produit des effets, et nous aurons tout à la fois, dans ce sentiment intime, le sentiment de la cause, le sentiment de l'effet, et le sentiment de la production de l'effet par la cause. Ainsi, quand je fais attention, j'ai le sentiment du moi qui fait attention, j'ai celui du phénomène de l'attention qui en résulte, je sens enfin que c'est moi qui, comme cause, produis ce phénomène. Il est tout simple que, dans une doctrine qui nie tous ces faits, l'idée de cause ne puisse pas être expliquée. Mais

en conclure qu'elle n'est pas dans l'esprit humain, c'est soumettre l'esprit humain aux lois du système faux que l'on a inventé. L'esprit humain a l'idée de cause, et il l'a parce qu'il a en lui-même le sentiment d'une cause qui produit des effets (1).»

Et d'ailleurs la notion de cause est si profondément enracinée dans la raison humaine que Hume lui-même, c'est-à-dire l'adversaire le plus terrible de cette notion, ne peut s'empêcher plus d'une fois d'en reconnaître indirectement la réalité et la nécessité, en déclarant, par exemple, qu'il ne trouve rien dans la nature qui la justifie (2), ou bien encore qu'aucune opération corporelle en particulier ne peut nous faire concevoir la force agissante des causes, ou le rapport qu'elles ont avec leurs effets (3). Que les objets sensibles et que les sens ne puissent nous fournir cette idée, on y souscrit sans peine; mais encore une fois « la conscience nous la découvre, dès l'origine de la vie psychologique, dans le premier déploiement de notre activité propre, et c'est la raison qui, l'élevant bientôt au caractère d'une loi universelle, la transporte dans la région des choses matérielles

(1) Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 4e édition, t. I, p. 93 et 94.

(2) Hume, *Septième Essai; OEuvres philosophiques*, traduction française, Londres, 1788, t. I, p. 204.

(3) *Ibid.*, p. 212.

où les sens ne l'eussent jamais soupçonnée. Donc jusqu'à ce qu'Ænésidème et Hume aient établi que la conscience est un témoin trompeur; jusqu'à ce que leur subtile dialectique ait triomphé de l'autorité d'un fait qui éclate à chaque instant aux yeux de l'homme ou plutôt qui est l'homme lui-même, nous maintiendrons que la notion et le principe de causalité ne sont embarrassants que pour le sensualisme dont ils accusent irrésistiblement l'impuissance (1). » Il suffit que Hume comprenne, comme tout le monde, qu'un effet suppose nécessairement une cause, et c'est sa faute s'il n'a pas su chercher le fondement réel de l'idée de causalité dans la conscience et les principes de la raison.

Le principe des causes finales n'est pas moins évident et moins légitime que le principe de causalité, dont il n'est, pour ainsi dire, qu'un aspect et qui nous y conduit naturellement. Quand on voit une chose ordonnée pour une certaine fin, organisée pour un certain but, on est forcé d'admettre qu'il y a eu une intelligence pour concevoir ce but, et une certaine puissance libre pour l'atteindre et le réaliser (2). Ce principe est même si

(1) E. Saisset, *le Scepticisme*, Paris, 1865, p. 165.

(2) Cabanis lui-même, dans sa *Lettre sur les causes finales*, publiée par M. Bérard en 1824, et composée bien après son ouvrage des *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Ca-

clair et si évident que la preuve que Socrate en a tirée est restée la plus populaire et la plus frappante de toutes les preuves de l'existence de Dieu (1). Elle a conservé, par sa simplicité même, une autorité qu'ont invoquée presque tous les philosophes des âges postérieurs et que les Pères de l'Église eux-mêmes ont eu raison de ne pas dédai-

banis s'exprimait en ces termes : « L'esprit de l'homme n'est pas fait pour comprendre que tout cela (les phénomènes de la nature) s'opère sans prévoyance et sans but, sans intelligence et sans volonté. Aucune analogie, aucune vraisemblance ne peut le conduire à un semblable résultat; toutes au contraire le portent à regarder les ouvrages de la nature comme produits par des opérations comparables à celles de son propre esprit dans la production des ouvrages les plus savamment combinés, et qui n'en diffèrent que par un degré de perfection mille fois plus grand : d'où résulte pour lui l'idée d'une sagesse qui les a conçus et d'une volonté qui les a mis à exécution, mais de la plus haute sagesse, et de la volonté la plus attentive à tous les détails, exerçant le pouvoir le plus étendu avec la plus minutieuse précision. »

(1) Ajouterons-nous ici que Socrate n'a rien à redouter même du jugement de ceux qui seraient disposés à considérer comme secondaire cet ordre de preuves? N'oublions pas ce mot que Platon lui prête quelque part : « Les champs et les arbres ne me disent rien. » (*Phèdre*, 230, D.) Ces paroles, comme l'a remarqué M. Damiron, rendent bien le sentiment du philosophe qui, le premier, par méthode et réflexion, quitta la nature pour l'âme humaine afin de mieux saisir le secret de la Divinité. On ne saurait donc prétendre un seul instant que Socrate ait pu songer à ne chercher les preuves de l'existence de Dieu que dans la considération du monde extérieur et de ses merveilles.

gner. C'est honorer Socrate comme il le mérite que de recueillir ici, même au prix de quelques redites et de quelques longueurs, le témoignage de quelques-uns des philosophes qu'il a inspirés.

Comment ne pas mettre au premier rang Platon, qui a si largement développé le principe posé par Socrate ? Il nous suffit de rappeler ici ces quelques mots empruntés au *Philèbe* : « L'aspect de l'ordre qui règne dans les mouvements des choses célestes, l'incorruptible beauté et l'éternelle splendeur des cieux, peuplés de tant d'astres, démontrent qu'une intelligence et une sagesse merveilleuses ont concouru à l'ordonner (1). »

Que n'aurions-nous pas à dire aussi d'Aristote, qui a réfuté avec tant de grandeur et d'autorité ceux qui s'imaginent que les organes n'ont pas été faits en vue de la fonction qu'ils remplissent, et qui a célébré avec tant de force et d'éloquence cette action de la nature qui ne procède jamais sans but et sans chercher le mieux des choses ? « Il y a un pourquoi, dit-il, il y a une fin à toutes les choses qui existent ou se produisent dans la nature..... Si c'est en vue d'une fin précise que l'hirondelle fait son nid, et l'araignée sa toile, que les plantes portent leurs feuilles, et qu'elles poussent leurs racines en bas et non en haut pour se

(1) Platon, *Philèbe*, 28, D, E.

nourrir, il est clair qu'il y a une cause du même ordre pour toutes les choses qui existent dans la nature entière (1). »

On a si souvent loué dans Cicéron ce fragment du traité *de la Nature des Dieux* (2) où il a démontré, après Socrate, l'intelligence suprême de la Divinité par les merveilles de l'organisation humaine, qu'il ne nous reste absolument rien à en dire ici et que nous devons nous contenter de rappeler en passant le souvenir de ces pages où la philosophie s'anime si heureusement au souffle d'une éloquence communicative.

Nous avons hâte d'ailleurs d'arriver au temps de l'Evangile, où le principe des causes finales devait en quelque sorte recevoir sa consécration définitive en trouvant ses interprètes les plus convaincus parmi les plus grands esprits des temps nouveaux. Nous ne songeons assurément point à les rappeler tous ici, mais pouvons-nous passer sous silence ces objections de Tertullien aux athées de son temps : « Une fleur, je ne dis pas de la prairie,

(1) Aristote, *Physique*, liv. II, chap. VIII. — Et dans le *Traité du Ciel* : « Dieu et la nature ne font jamais rien d'inutile ni de vain. » (I, 4, 8.) « Dans les phénomènes de la nature, il n'y a pas de place pour le hasard, pas plus qu'on ne peut attribuer à un hasard capricieux un fait qui est partout, et qui est toujours. » (II, 8, 3.) « La nature ne fait jamais rien au hasard. » (II, 8, 8.) — Etc., etc.

(2) Cicéron, *De la Nature des Dieux*, liv. II.

mais du buisson ; un coquillage, je ne dis pas de la mer Rouge, mais de la première venue ; une plume d'oiseau, je ne parle pas du paon, ne suffit-elle pas pour vous montrer un sublime artisan dans le Créateur ? Regardez en souriant, si vous le voulez, les plus petits des animaux, auxquels le suprême artisan a donné à dessein l'intelligence ou la force, pour montrer que la grandeur se fait voir dans la petitesse, comme l'Apôtre nous montre le courage dans la faiblesse ; mais imitez, si vous le pouvez, les cellules de l'abeille, le nid de la fourmi, la toile de l'araignée, la trame du ver à soie (1). » Pouvons-nous ne point rappeler ce langage des apologistes, que l'on croirait directement inspiré de Socrate, si la vérité n'était le patrimoine commun de l'humanité : « Pour s'imaginer que l'harmonie de cet univers n'est pas l'œuvre parfaite d'une raison divine, mais le résultat fortuit d'une certaine réunion d'atomes, il faut avoir perdu

(1) « Unus, opinor, de sepibus flosculus, non dico de pratis ; una cujuslibet maris conchula, non dico de Rubro; una tetraonis pennula, taceo de pavo, sordidum artificem pronunciabit tibi Creatorem ? At quum et animalia inrides minutiora, quæ maximus artifex de industria ingeniis aut viribus ampliavit, sic magnitudinem in mediocritate probari docens, quemadmodum virtutem in infirmitate, secundum Apostolum ; imitare, si potes, apis ædificia, formicæ stabula, aranei retia, bombycis stamina. » (Tertullien, *Adversus Marcionem*, lib. I ; *Oper.*, p. 439.)

l'intelligence, le sens et la vue. Qui donc, entrant dans une maison où il trouve toutes choses disposées dans le plus bel ordre, pourrait ne pas croire que cette maison est gouvernée par un maître bien supérieur lui-même à tous ces beaux effets ? De même, dans cette demeure qui est le monde, je ne puis considérer le ciel et la terre, la prévoyance, l'ordre et la loi qu'ils révèlent, sans croire que l'universalité des choses a un maître et un auteur bien plus éclatant de beauté que les astres eux-mêmes et les différentes parties du monde (1). »

Saint Augustin trouve encore dans la beauté de l'univers la preuve du Dieu qui l'a fait : « J'ai interrogé la terre, et elle a dit : Je ne suis pas Dieu ;

(1) Minucius Félix, *Octave*, chap. XVI et XVIII. — Cf. Lactance, *Institutions divines*, II, 9 : « An tu, si educatus in domo fabre factâ et ornatâ, nullam unquam fabricam vidisses, domum illam putasses non ab homine esse ædificatam ; quia, quomodò ædificetur, ignorares ? » — Et VII, 3 : « Cùm verò mundum, omnesque partes ejus, ut videmus, mirabilis ratio gubernet ; cùm cœli temperatio, et æqualis in ipsâ varietate cursus astrorum luminumque cœlestium, temporum constans ac mira descriptio, terrarum varia fœcunditas, plana camporum munimenta, et aggeres montium, viriditas ubertasque silvarum, fontium saluberrima eruptio, fluminum opportuna inundatio, maris opulenta et copiosa interfusio, ventorum diversa et utilis aspiratio, cæleraque omnia ratione summâ constent : quis tam cæcus est, ut existimet sine causâ esse facta in quibus mira dispositio providentissimæ rationis elucet ? » Etc., etc.

et tout ce qu'elle porte m'a fait la même réponse. J'ai interrogé la mer et les abîmes, et tous les êtres vivants qu'ils renferment; et ils m'ont répondu : Nous ne sommes pas ton Dieu, cherche au-dessus de nous. J'ai interrogé le vent qui souffle; et l'air, avec tous ses habitants, m'a répondu : Anaximène se trompe, je ne suis point Dieu. J'ai interrogé le ciel, le soleil, la lune et les étoiles, et ils m'ont dit : Nous ne sommes pas le Dieu que tu cherches. Et j'ai dit à tous les objets qui assiégent les portes de ma chair : Vous m'avez dit que vous n'êtes point mon Dieu, apprenez-moi quelque chose de lui. Et ils se sont écriés d'une voix éclatante : C'est lui qui nous a faits. Pour les interroger, je n'ai eu qu'à les regarder, et leur beauté a été leur réponse (1). »

Au fond de tous ces raisonnements ou de tous ces tableaux, vous retrouvez toujours le principe des causes finales tel que l'avait posé Socrate, car il lui avait donné, on peut le dire, sa forme définitive : la philosophie n'a rien eu à y ajouter et à y changer, et vous le retrouverez encore exactement le même dans la doctrine métaphysique de Bossuet, qui résume avec une incomparable netteté la démonstration qu'en avait donnée Socrate : « Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions

(1) Saint Augustin, *Confessions*, X, 6, traduction de M. Paul Janet.

bien prises, et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse ; par conséquent, un dessein formé, une intelligence réglée, et un art parfait (1)... Il n'y a que les natures intelligentes qui puissent agir véritablement pour une fin. Ainsi, tout ce qui est fait pour une fin présuppose une intelligence qui la conduise. Par exemple, une flèche qui tend à un certain but, marque une raison qui la dirige. Toutefois ce n'est pas la flèche qui agit pour la fin, mais elle y est dirigée par le tireur qui l'a jetée... Ainsi, toutes les parties de l'univers étant faites visiblement pour quelque fin, le soleil pour causer par son cours le jour et la nuit, et la diversité des saisons, et faire naître les fruits et les herbes destinées à nourrir les animaux, il s'ensuit que tout ce grand monde est un ouvrage de raison et d'intelligence (2). »

Cet accord des philosophes pour reconnaître à la théorie de Socrate toute la valeur et l'autorité d'un principe scientifique a rencontré pourtant des contradicteurs qui, sans nier pour cela la notion de cause, ont considéré la recherche des causes finales comme inutile et stérile. C'est l'opinion de Bacon et, dans une certaine mesure, celle de Descartes. « La cause finale, dit Bacon dans le *Novum or-*

(1) Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, § 1.
(2) Bossuet, *Traité des causes*.

ganum, est si loin d'être utile qu'elle corrompt les sciences, excepté en ce qui concerne les actions des hommes (1). » Et ailleurs : « La recherche des causes finales est stérile, et, comme une vierge consacrée au Seigneur, elle ne porte aucun fruit (2). » Descartes, qui n'aime pas non plus l'emploi des causes finales, sera pourtant plus équitable et moins sévère que Bacon. Tout en affirmant que nous ne pouvons connaître les fins de Dieu, si lui-même ne nous les révèle (3), il n'en bannit la recherche que des sciences physiques et naturelles (4), et il conçoit parfaitement que lorsque nous éprouvons que le soleil nous éclaire, il nous soit permis de dire que le soleil a été fait pour nous éclairer.

C'est d'ailleurs, il faut le dire, une exagération que de vouloir bannir complètement même des sciences naturelles la recherche des causes finales. Sur ce point du moins il faut s'entendre. Sans

(1) « Causa finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. » (Bacon, *Novum organum*, lib. II, aphor. 2.)

(2) « Causarum finalium inquisitio sterilis est, et, tanquam virgo Deo consecrata, nihil parit. » (Bacon, *De augmentis scientiarum*, lib. III, cap. v.)

(3) Descartes, *Partie philosophique des Lettres*, dans l'édition publiée par M. Garnier, t. IV, p. 260. — Cf. *Principes de la Philosophie*, t. I, p. 242 et 292.

(4) Descartes, *Méditation quatrième*, t. I, p. 138.

doute le moyen-âge avait singulièrement abusé des causes finales et avait, pour ainsi dire, annihilé la science en en faisant une sorte d'hymne banal à Dieu. Si l'on n'étudie plus la loi des phénomènes, un traité de physique ne sera plus que la répétition de ce refrain : C'est ainsi, parce que Dieu le veut. Il ne suffit pas de dire en voyant l'eau monter dans un vase où l'on a fait le vide, que la nature a horreur du vide parce que Dieu l'a voulu. Non, il faut avant tout dans la science rechercher les causes secondes, et ce serait un tort grave de croire, avec Aristote (1) et Leibniz (2), qu'il soit permis de tout déduire en physique de la considération des causes finales, et que ce soit à cette cause surtout que doive s'attacher le physicien ; mais, parce qu'il convient d'observer les faits sans le dessein de les faire entrer dans un plan conçu d'avance, il ne faut pas non plus, quand on a étudié la nature, se refuser à y voir la

(1) Aristote, *Physique*, II, 9, 6.

(2) « Physici recentes, causas materiales rerum quærentes, rationales negligunt, (id est fines), cùm tamen in eo potissimum eluceat sapientia auctoris, ita instituisse horologium mundi, ut cuncta deinde, velut necessitate quadam ad summam omnium harmoniam consequerentur. Opus est igitur philosophis naturalibus, qui non geometriam tantum inferant physicis, (geometria enim caret causa finali,) sed et quamdam civilem scientiam in naturali exhibeant. » (Leibniz, *Epist. ad Thomasium*, édition Dutens, t. IV, 1re partie, p. 31.)

volonté de Dieu se manifestant dans le plan de la Création.

Je ne sache pas que pour être savant il faille nécessairement être aveugle. Le grand traité anatomique de Galien n'a rien perdu de son caractère essentiellement scientifique et de sa précision rigoureuse, parce que cet illustre médecin ne peut se refuser à voir dans la structure du corps humain et dans l'arrangement de ses parties des caractères de sagesse qui le forcent à y reconnaître la main d'un ouvrier infiniment sage. Son plus bel ouvrage est devenu, par la force même des choses, comme il le dit lui-même, un hymne au Créateur, et il croirait manquer à la vérité s'il ne s'efforçait de faire comprendre aux autres, comme il le sent lui-même, quelle est sa providence et sa bonté (1).

Oubliera-t-on jamais l'admirable Scholie général par lequel Newton termine ses *Principes mathématiques*, et l'acte d'adoration que lui inspire la sagesse éternelle de Dieu, dont les cieux lui ont révélé la gloire et la puissance? *Cœli enarrant gloriam Dei.* « Cet admirable arrangement du soleil, des planètes et des comètes ne peut être que l'ouvrage d'un être intelligent et tout-puissant. Il n'y a qu'un seul Dieu, le même partout et toujours, qui gouverne toutes choses, non pas comme l'âme

(1) . . . Ἱερὸν λόγον, ὃν ἐγὼ τοῦ δημιουργήσαντος ἡμᾶς ὕμνον ἀληθινὸν συντίθημι, καὶ νομίζω τοῦτ' εἶναι τὴν ὄντως εὐσέβειαν,

du monde, mais comme le maître de tout ce qui existe. Un Dieu sans la toute-puissance, sans providence et sans causes finales, ne serait autre chose que le destin et la nature. Une aveugle nécessité métaphysique ne pourrait produire dans les choses aucune variété (1). » Dira-t-on que cet hommage de respect et d'adoration enlève quelque chose à l'autorité du savant qui a découvert le calcul infinitésimal et la gravitation, et faudra-t-il conclure, avec Laplace, que l'emploi des causes finales dans l'explication des phénomènes naturels est nécessairement contraire au caractère même de la science (2)? Mais ne voit-on pas dans quelle

εἰ γνοίην μὲν αὐτὸς πρῶτος, ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξηγησαίμην, οἷος μὲν ἐστὶ τὴν σοφίαν, οἷος δὲ τὴν δύναμιν, ὁποῖος δὲ τὴν χρηστότητα. (Galien, *De usu partium*, lib. III, cap. x.)

(1) « Elegantissima hæcce solis, planetarum et cometarum compages non nisi consilio et dominio entis intelligentis et potentis oriri potuit... Hic omnia regit non ut anima mundi, sed ut universorum dominus... Deus est unus et idem deus semper et ubique... Deus sine dominio, providentiâ, et causis finalibus nihil aliud est quàm fatum et natura. A cœcâ necessitate metaphysicâ, quæ utique eadem est semper et ubique, nulla oritur rerum variatio. » (Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, lib. III, prop. 42, probl. 22, t. III, part. II, pages 672-675.)

(2) « Parcourons l'histoire des progrès de l'esprit humain et de ses erreurs : nous y verrons les causes finales reculées constamment aux bornes de ses connaissances. Ces causes, que Newton transporte aux limites du système solaire, étaient, de

contradiction inexplicable tombe l'auteur de l'*Exposition du système du monde*, en reprochant à Newton de faire intervenir l'intelligence suprême dans l'arrangement des planètes, puisque lui-même, lorsqu'il se pose le problème de l'origine de l'ordre des choses et qu'il veut remonter à la cause première, est contraint d'affirmer que les phénomènes extraordinaires dont il est le témoin ne sont pas l'œuvre du hasard (1).

son temps même, placées dans l'atmosphère, pour expliquer les météores ; elles ne sont donc aux yeux du philosophe, que l'expression de l'ignorance où nous sommes des véritables causes.» (Laplace, *Exposition du système du monde*, liv. V, chapitre VI, t. VI de ses œuvres, Paris, 1846, p. 453.)

(1) « Des phénomènes aussi extraordinaires ne sont point dûs à des causes irrégulières. En soumettant au calcul leur probabilité, on trouve qu'il y a plus de deux cent mille milliards à parier contre un, qu'ils ne sont point l'effet du hasard ; ce qui forme une probabilité bien supérieure à celle de la plupart des évènements historiques dont nous ne doutons point. Nous devons donc croire, au moins avec la même confiance, qu'une cause primitive a dirigé les mouvements planétaires. » (Laplace, *Exposition du système du monde*, p. 449.) — « Un des phénomènes les plus singuliers du système solaire, est l'égalité rigoureuse que l'on observe entre les mouvements angulaires de rotation et de révolution de chaque satellite. Il y a l'infini contre un à parier qu'il n'est point l'effet du hasard. » (Note VII et dernière de l'*Exposition du système du monde*, page 477.) — Laplace ne fait guère ici que reproduire ce raisonnement de Hutcheson : « En supposant tel système qu'on voudra, dit le philosophe anglais, mû par une puissance qui agisse sans dessein, il y a l'infini contre l'unité à parier qu'il se ré-

La considération des causes finales n'empêche pas le moins du monde la recherche des causes secondes et des lois physiques, et par conséquent ne tend point du tout, comme paraît le croire depuis Kant (1) la philosophie allemande, à supprimer la science de la nature. Comme l'a fort bien dit Leibniz, les causes finales qu'on doit tâcher de trouver dans l'étude de la nature, ce sont celles

soudra en une forme irrégulière plutôt qu'en une régulière. Par exemple, il y a l'infini contre un à parier qu'un système de six parties étant mû ne prendra point la forme d'un hexagone régulier. Le hasard sera d'autant plus grand qu'on supposera le système plus composé. » (Hutcheson, *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu*, traduction française, Amsterdam, 1749, t. I, p. 94)

(1) On sait que Kant a prétendu que les causes finales n'existent que subjectivement, c'est-à-dire pour l'intelligence humaine : « Que les choses de la nature, dit-il, soient entre elles dans le rapport de moyens à fins, c'est ce dont nous ne trouvons pas la raison dans l'idée générale de la nature..... Cette espèce de causalité, nous ne faisons que la tirer de nous-mêmes, pour l'attribuer à d'autres êtres, sans vouloir pour cela les assimiler à nous. » *(Critique du jugement*, § 60.) — « La nécessité dans la finalité, c'est-à-dire la nécessité des choses qui sont disposées comme si elles avaient été faites à dessein pour notre usage, mais qui semblent pourtant appartenir originairement à l'essence des choses, sans avoir égard à notre usage, voilà le principe de la grande admiration que nous cause la nature, moins encore en-dehors de nous que dans notre propre raison. » (§ 61.) — Lucrèce aurait trouvé beaucoup à louer dans cette critique trop subtile du jugement téléologique.

des lois et non celles des faits particuliers (1). L'établissement même des lois physiques n'est-il pas en quelque façon motivé par les causes finales générales? N'est-il pas incontestable que, plus on s'avance dans la connaissance des lois physiques, plus les causes finales deviennent évidentes? Et s'il est vrai qu'il ne faut jamais dans les sciences cosmologiques aller de Dieu au monde, ne peut-on pas légitimement, comme on l'a dit, aller du monde à Dieu, à condition de connaître d'abord le monde lui-même (2)?

Il faut donc bien reconnaître, avec Aristote (3), quoi qu'en ait dit Bacon, que cette méthode est légitime, même dans les sciences naturelles, quand elle est employée avec discernement et sagesse. N'est-ce pas en s'avançant pas à pas dans la voie ouverte par Socrate que Buckland a réussi à donner, après Cuvier, tant d'intérêt et de valeur à ses magnifiques études géologiques? Ses patientes investigations et ses observations sans nombre ne le conduisent-elles pas directement et nécessairement à l'affirmation des causes finales? C'est au

(1) Leibniz. *Opera philosophica*, édition Erdmann, p. 678.

(2) Voir H. Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature*, t. I, p. 91 sqq.

(3) « Comme la nature agit en vue d'une certaine fin, il faut aussi que le physicien l'étudie et la connaisse sous ce rapport. » (Aristote, *Physique*, II, 7, 7.)

nom des principes mêmes de la raison humaine que l'ordre et l'harmonie de la nature forcent l'observateur à conclure à la sagesse de l'architecte de l'univers. Pourriez-vous donc sans folie prétendre qu'une montre ou une machine à vapeur ne prouvent pas dans leur auteur la réflexion, l'habileté, l'intelligence? L'étude même des substances minérales inorganiques devient, pour le savant impartial, une preuve nouvelle d'une intelligence suprême et régulatrice : « Si l'on ramène, dit Buckland, tous les corps minéraux aux conditions les premières et les plus simples de leurs éléments constituants, on voit que ces éléments ont été à toutes les époques régis par un système unique de lois fixes et universelles, qui règlent encore maintenant les mécanismes du monde matériel. En étudiant l'action de ces lois, nous y reconnaîtrons une subordination tellement constante des moyens à leurs fins, une harmonie, un ordre, des prévisions si parfaites dans les propriétés physiques, dans les proportions numériques, dans les fonctions chimiques des éléments inorganisés; tant de preuves d'une intelligence, et d'un plan coordonné à l'avance pour adapter ces éléments primordiaux à une infinité de fonctions complexes dans les systèmes futurs d'organisation, soit animale, soit végétale, qu'il est impossible que nous nous rendions un compte satisfaisant de l'existence de tous ces

mécanismes si beaux et si parfaits, si nous refusons d'admettre qu'ils tirent leur origine de la volonté et de la puissance d'un Créateur suprême, Être dont nos facultés finies ne peuvent arriver à comprendre la nature, mais dont tout ce qui existe nous proclame la sagesse, la grandeur et la bonté infinies (1). »

Ainsi l'observation scientifique des faits donne une force nouvelle au raisonnement qui conclut l'unité de la cause de l'unité d'effets qui se répète dans les systèmes d'organisation les plus compliqués et les plus divers. Plus on s'avance dans l'étude de la structure et de la composition des différentes parties de l'univers et des corps inorganisés eux-mêmes, plus les preuves abondent d'une sagesse providentielle et de l'harmonie des moyens avec leurs fins. « C'est une même main dont nous lisons partout l'écriture ; c'est un même système, ce sont les mêmes arrangements que nous avons partout à décrire ; c'est la même unité d'objet, ce sont les mêmes relations de causes finales que nous retrouvons partout maintenues, et partout proclamant l'unité de la grande source divine (2). » Ne sont-elles pas en quelque sorte la vérification de la grande parole de saint Paul : « Les perfec-

(1) Buckland, *La géologie et la minéralogie dans leurs rapports avec la théologie naturelle*, traduction de M. Doyère, t. I, p. 508.
(2) Buckland, t. I, p. 515.



tions invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, ont été, depuis la création du monde, rendues visibles, dans le spectacle des œuvres de Dieu (1). »

On conçoit donc aisément qu'à cette hauteur les conclusions rigoureuses de la science s'accordent d'elles-mêmes avec les principes de la théologie la plus sévère et deviennent en quelque sorte leur appui naturel. Aussi Buckland a raison de le dire en terminant son grand ouvrage : « Toutes nos investigations dans les archives non-écrites des temps écoulés ont eu pour résultat d'affermir notre croyance à l'existence d'un suprême Créateur de toutes choses, d'exalter notre conviction de l'immensité de ses Perfections, de sa Puissance, de sa Majesté, de sa Sagesse, de sa Bonté, et de sa Providence conservatrice ; et de pénétrer notre âme du sentiment profond de la haute vénération que l'intelligence humaine doit avoir pour Dieu (2). »

Nous avons pu nous arrêter avec une certaine complaisance sur les résultats positifs de la science la plus profonde de la nature, car nous y retrouvons la méthode si heureusement inaugurée par Socrate, en même temps qu'ils nous représentent

(1) « Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur ; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. » (Saint Paul, *Épître aux Romains*, I, 20.)

(2) Buckland, t. I, p. 524.

avec une admirable fidélité l'image de la science telle que l'aimait et la comprenait le maître de Platon, telle que les Newton et les Képler l'ont cultivée dans les âges postérieurs. Mais ce que nous devons retenir surtout ici d'un éclatant exemple scientifique, c'est la légitimité du procédé philosophique par lequel Socrate, à la vue de l'ordre et de l'harmonie de l'univers, s'élevait à la conception de cette cause suprême qui non-seulement à ses yeux a formé suivant un plan régulier le monde sensible et les êtres animés, mais qui pourvoit à leur conservation et qui veille attentivement sur eux par sa Providence.

CHAPITRE VIII.

THÉORIE DE LA PROVIDENCE.

Il ne suffit pas à Socrate d'avoir trouvé dans le principe des causes finales un irrésistible argument de l'existence de Dieu. Isolez en effet Dieu du monde, et ce dogme de l'existence de Dieu ne répandra plus qu'une lumière incertaine et fugitive sur la conduite de la vie. Il faut montrer que la sagesse qui a présidé à l'organisation de l'univers continue de veiller sur nous avec une sollicitude paternelle et ne cesse de prendre soin de tout ce qui existe. Socrate le premier a donné une démonstration de la Providence divine, comme il avait prouvé l'existence de Dieu par l'ordre et l'harmonie de l'univers.

Aristodème disait à Socrate : « Si je pensais que les dieux ont quelque souci des hommes, certainement je ne les négligerais point. » La réponse de Socrate méritait bien de nous être conservée : « Comment! tu ne crois pas qu'ils en aient souci,

eux qui tout d'abord ont accordé à l'homme, seul de tous les animaux, une attitude droite qui lui permet de porter plus loin sa vue, de mieux contempler les objets qui sont au-dessus de lui, et de mieux éviter les dangers? Ils lui ont accordé une main qui accomplit des travaux propres à rendre notre condition meilleure que celle des animaux, et une langue qui est l'interprète de nos volontés... Il a plu à Dieu de prendre soin aussi de notre âme; elle est la seule capable de le connaître et de l'adorer. Quelle âme est mieux disposée que celle de l'homme pour prévoir, pour se souvenir, pour apprendre? N'est-il pas évident que, par son corps et par son âme, l'homme l'emporte sur tous les animaux? Avec le corps d'un bœuf et l'intelligence d'un homme, il serait impossible d'exécuter ce que l'on voudrait, à ce point que les êtres pourvus de mains, mais dénués d'intelligence, n'en sont pas plus avancés : et toi, qui as reçu ces deux avantages si précieux, tu ne crois pas que les dieux s'occupent de toi?.. Apprends que ton âme, enfermée dans ton corps, le gouverne comme il lui plaît. Il faut donc croire que l'intelligence qui réside dans l'univers dispose tout à son gré. Quoi! ta vue peut s'étendre à plusieurs stades, et l'œil de la divinité ne peut tout embrasser à la fois! Ton âme peut en même temps s'occuper de ce qui se passe ici, et en Egypte, et en Sicile, et l'intelligence de la divinité n'est pas

capable de songer à tout dans un seul instant! Reconnais quelle est la nature et la grandeur de cette divinité, qui peut à la fois tout voir, tout entendre, être présente partout, et prendre soin de tout ce qui existe (1). » « Nous avons besoin de repos, dit Socrate à Euthydème, et les dieux nous donnent la nuit, le plus doux des délassements... Nous avons besoin de nourriture; ne la font-ils pas sortir de la terre? n'établissent-ils pas, à cet effet, des saisons convenables, qui nous fournissent, avec abondance et variété, non-seulement le nécessaire, mais encore l'agréable? Ne nous donnent-ils pas l'eau, cet élément précieux, qui aide la terre et les saisons à faire naître et grandir toutes les productions utiles à nos besoins, qui contribue à nourrir notre corps, et qui, mêlée à tous nos aliments, les rend plus salutaires et plus agréables; et comme il nous la faut en abondance, ne nous l'accordent-ils pas avec profusion?... — Il semble bien, dit Euthydème, que tout cela n'arrive qu'en faveur de l'homme. J'en suis à me demander si l'unique occupation des dieux ne serait pas de veiller sur l'homme. — Le Dieu, poursuit Socrate, qui dispose et régit l'univers, où se réunissent toutes les beautés et tous les biens, qui, pour notre usage, maintient à l'univers une durée, une vigueur et une jeunesse éternelles, qui le

(1) Xénophon, I, 4.

force à une obéissance infaillible et plus prompte que la pensée, ce dieu se manifeste dans l'accomplissement de ses œuvres les plus sublimes. Et si ce dieu ne se montre pas à tes yeux comme les artisans des œuvres qui se font ici-bas, qu'il te suffise de voir ses effets et de sentir sa présence. Nous ne voyons pas non plus notre âme, qui est la maîtresse de notre corps et qui règne incontestablement en nous, notre âme qui, plus que tout ce qui est de l'homme, participe de la divinité (1). » Voilà l'homme dont on écrivait récemment encore qu'il « n'était qu'un athée (2) ! »

Il faut ajouter tout de suite que la Providence affirmée par la raison de Socrate n'est point seulement une Providence générale conservant l'univers, mais une Providence particulière veillant avec sollicitude sur chacun de nous. Il y a loin en effet d'une loi éternelle s'accomplissant sans l'intervention de la Divinité à l'action continuelle d'une Providence active et toujours présente. Pour Socrate, « il croyait, dit Xénophon, que les dieux ont l'œil sur les actions humaines, mais non pas comme le croient la plupart des hommes. Le vulgaire s'imagine que les dieux savent certaines choses et n'en savent pas certaines autres ; Socrate croyait que les dieux con-

(1) Xénophon, IV, 3.

(2) Eugène Loudun, *les deux Paganismes, l'Antiquité*, Paris, 1865, p. 91.



naissent tout, paroles, actions, pensées secrètes, qu'ils sont présents partout, et qu'ils révèlent aux hommes tout ce qui est du ressort de l'humanité (1). » Ce n'est donc pas seulement, nous le répétons, une Providence générale que Socrate reconnaît dans l'univers ; il adore cette Providence particulière qui, pour ainsi dire, veille sur les hommes comme une mère sur son enfant. Il mépriserait autant que Bossuet « ces philosophes qui, mesurant les conseils de Dieu à leurs pensées, ne le font auteur que d'un certain ordre général, d'où le reste se développe comme il peut! comme s'il avait, à notre manière, des vues générales et confuses, et comme si la souveraine Intelligence pouvait ne pas comprendre dans ses desseins les choses particulières qui seules subsistent véritablement! » La Providence de Socrate, « enfermant dans son ordre l'instabilité des choses humaines, ne dispose pas avec moins d'égards les accidents inégaux qui mêlent la vie des particuliers, que les grands et mémorables évènements qui décident de la fortune des empires (2). » Et Pla-

(1) Καὶ γὰρ ἐπιμελεῖσθαι θεοὺς ἐνόμιζεν ἀνθρώπων οὐχ ὃν τρόπον οἱ πόλλοι νομίζουσιν· οὗτοι μὲν γὰρ οἴονται τοὺς θεοὺς τὰ μὲν εἰδέναι, τὰ δ' οὐκ εἰδέναι· Σωκράτης δ'ἡγεῖτο πάντα μὲν θεοὺς εἰδέναι, τάτε λεγόμενα καὶ πραττόμενα καὶ τὰ σιγῇ βουλευόμενα, πανταχοῦ δὲ παρεῖναι καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων. (Xénophon, I, 1, 19.)

(2) Bossuet, *Sermon sur la Providence*

ton ajoutera à la théorie de Socrate ce mot si simple, qui achève d'une façon si sublime la conception de la Providence : « Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers : il était bon (1). » Cette affirmation et cette conception de la Providence portait d'un seul coup la théodicée à une hauteur inconnue et l'éclairait d'une lumière si vive et si pure que l'on peut à bon droit s'étonner comment Aristote, après Socrate et Platon, ait pu faire encore Dieu si différent du monde qu'il ne le connait pas. et déclarer formellement que l'intelligence première se dégraderait si elle cessait un instant de se penser elle-même pour voir et connaître un autre objet. L'erreur d'Aristote, que Socrate avait en quelque sorte réfutée par avance, était d'autant plus regrettable qu'elle allait ouvrir la porte à d'autres erreurs plus graves encore et fournir indirectement un appui à toutes les doctrines philosophiques qui se bornèrent à voir dans le monde le règne du hasard ou de la nécessité.

Pouvez-vous concevoir l'idée de la divinité sans concevoir en même temps certains rapports qui unissent l'homme à Dieu? Un Dieu sans Providence n'est plus un Dieu. « Ceux qui s'imaginent que Dieu ne voit rien, remarquait Salvien, ont apparemment

(1) Λέγωμεν δὴ, δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. Ἀγαθὸς ἦν. (Platon, *Timée*, 29, D.)

pour but d'anéantir l'essence même de Dieu plutôt que sa connaissance, et sont bien près de nier l'existence de celui dont ils nient la Providence... N'est-ce pas en effet la plus grande de toutes les extravagances que de reconnaître Dieu pour créateur de toutes choses et de nier en même temps qu'il les gouverne; ou de convenir que Dieu est l'ouvrier de la nature, et de dire qu'il a abandonné son ouvrage au hasard (1)? » Epicure aura beau prétendre qu'il ne veut pas renverser toute religion et qu'il respecte l'idée de Dieu, est-il possible de ne pas lui adresser ces paroles du sophiste Himérius : « Tu n'as pas renversé les autels, mais tu les as rendus inutiles, en renversant la Providence, pour laquelle nous avons élevé les autels (2). » Proclus le disait heureusement : « C'est le privilège souve-

(1) « Qui nihil aspici a Deo affirmant, prope est ut cui aspectum adimunt, etiam substantiam tollant, et quem dicunt omnino nil cernere, dicant etiam omnino non esse... Quid enim tam furiosum est quàm ut aliquis, cùm Deum creatorem rerum omnium non neget, gubernatorem neget, et cùm factorem esse fateatur, dicat negligere quæ fecit? Quasi verò hæc ei faciendorum omnium cura fuerit ut negligeret quæ fecisset. » (Salvien, *De gubernatione Dei*, liv. IV, chap. IX)

(2) *Βωμοὺς οὐκ ἀνέτρεψας; ἀλλὰ μάτην ἑστῶτας ἔδειξας, πρόνοιαν ἀνελὼν, δι' ἣν βωμοὺς ἱδρυσάμεθα.* (Himérius, *Déclamations*, eclog. III, édit. Dübner, dans la collection des classiques grecs de Didot, t. XXXII.) — Cf. Cicéron, *De nat. deor.*, lib. II: « Epicurum verbis reliquisse Deos, re sustulisse. »

rain de Dieu de conduire toutes choses par sa Providence et de combler l'univers de ses dons (1). »

Si l'on ne reconnait point au ciel une Providence éternelle qui gouverne les choses humaines, il faut nécessairement en revenir au *Fatum* antique ou déclarer que tout ici-bas va au hasard et à l'aventure. Le hasard n'est pas autre chose que le Dieu de ceux qui nient la Providence. « C'est le hasard, disait Ménandre, qui gouverne toutes choses, soit qu'il renverse, soit qu'il conserve (2). » Rappelez-vous en quels termes Lucrèce parle de la Fortune, qui se joue des desseins des hommes et qui les retourne souvent contre eux-mêmes : « Il est une puissance cachée qui se plait à renverser les choses humaines. »

Usque adeo res humanas vis abdita quædam
Obterit ! . . . .

Faut-il un commentaire à ces paroles où l'on a quelquefois, contre toute raison, voulu voir un hommage indirect à la Providence ? S'il ne suffisait pas de le demander à Lucrèce lui-même, à l'esprit général de tout son système et à ces passages en particulier où il reconnait l'empire de la Fortune, cette puissance aveugle qui est la négation même

(1) Proclus, *Institutions théologiques*, chap. 134, Hambourg, 1618, p. 472.

(2) Τοῦτ' ἔστι τὸ κυβερνῶν ἅπαντα καὶ στρέφον καὶ σῶζον... Τύχη κυβερνᾷ πάντα.

de toute Providence, nous nous adresserions volontiers à un ami de la philosophie de Lucrèce, à celui-là même qui déclarait trouver dans le troisième livre du poème *de la Nature* et dans ses arguments contre l'immortalité « un palliatif pour les maladies de l'âme. » Frédéric II, car c'est de lui que nous parlons, écrivait un jour au marquis d'Argens: « Il y a là-haut quelque chose qui se moque de la sagesse des hommes. » Croyez-vous donc que le grand Frédéric a dépouillé tout-à-coup son athéisme et qu'il a, lui aussi, un éclair de foi dans la Providence? Ecoutez ce qui suit immédiatement : « M. de Turenne disait qu'il aimait mieux avoir en tête un général habile qu'un ignorant, par la raison qu'il ne se trompait pas en supposant ce que ferait un habile capitaine, mais qu'il se méprenait toujours sur les projets d'un général qui agissait sans principes. » Ce général ignorant et sans principes qui déconcerte les plans les mieux combinés et qui se plaît à déjouer les efforts humains, c'est pour Frédéric comme pour Lucrèce la fortune ou le hasard. Et en reconnaissant que toutes les puissances lui soumettent leur sort, ils la sentent eux-mêmes impitoyable, parce qu'elle est aveugle.

La Fatalité antique elle-même n'était pas plus redoutable que cette Fortune toute-puissante. Et peut-on, je vous prie, songer quelque chose de plus inexorable qu'une puissance dont le cours in-

vincible change, au gré d'un aveugle caprice, les triomphes en désastres, et dont le règne, qui a commencé à l'origine des choses, est sans contrepoids et sans limites? C'est à cette loi si cruelle et si dépourvue de moralité que la plus grande partie de l'antiquité s'est crue inévitablement attachée. « Les destins nous conduisent, s'écrie Sénèque. Cédez aux destins. Tous vos soins, vos inquiétudes ne peuvent changer la trame du fatal fuseau. Tout ce que nous souffrons, tout ce que nous faisons ici-bas vient d'en haut. Il est interdit à Dieu lui-même de rompre cet enchaînement de causes et d'effets (1). »

La raison recule attristée devant ces témoignages de l'impuissance d'une philosophie qui prétendait follement égaler l'homme à la Divinité, en songeant qu'une doctrine aussi désolante et aussi stérile devait être nécessairement, comme elle l'a été en réalité, celle de tout le panthéisme antique. Fallait-il donc tant de fierté et d'orgueil pour adorer une inexorable nécessité devant laquelle s'inclinera

(1) Fatis agimur. Cedite fatis,
Non sollicitæ possunt curæ
Mutare rati stamina fusi.
Quidquid patimur mortale genus,
Quidquid facimus, venit ex alto.
Non illa Deo vertisse licet
Quæ nexa suis currunt causis.
(*OEdipe*, v. 980 sqq)

Marc-Aurèle lui-même (1) et dans laquelle il sera forcé de reconnaître l'ordre de l'univers, cet ordre dont aucune prière ne peut changer le cours, *non ulla prece Mobilis,* et les lois éternelles qui règlent la destinée de l'homme et qui l'enchaînent ?

On dira sans doute que Marc-Aurèle a nommé plus d'une fois la Providence. Mais qu'est-ce, je vous prie, que cette Providence oisive et solitaire des derniers stoïciens, qui considèrent tous les événements particuliers comme les anneaux d'une seule chaîne et qui les rattachent directement au plan général de l'ordre universel et au dessein primitif de la nature des choses (2)? On ajoutera peut-être que Sénèque a composé un traité sur la Providence, mais il ne faut pas disputer sur les mots. La Providence de Sénèque est un mot dénué de tout sens, puisqu'il regarde l'homme comme enchaîné sur la terre par une fatalité toute-puissante, et que la seule consolation qu'il trouve à lui donner pour alléger le poids de ses chaînes, c'est de lui dire qu'il n'est pas plus esclave que Dieu lui-même, qui a pu dicter une fois la loi du destin, mais qui depuis lors a toujours obéi et obéira toujours. *Semper paret, semel jussit* (3).

(1) Marc-Aurèle, III, 4, 11 ; V, 8 ; VIII, 23 ; X, 5. 6, 28 ; etc.
(2 Marc-Aurèle, IV, 26, 40 ; VII, 75 ; IX, 1, 29 ; X, 5, etc.
(3) Sénèque, *De Providentia*, 5.

N'oubliez pas que jusque dans ce traité *de la Providence*, le suicide est la seule perspective que Sénèque sache présenter à l'homme de bien malheureux (1). Ah! je conçois alors que vous défendiez à l'homme de prier (2), et que, pour le délivrer de la crainte, vous ne sachiez que lui interdire l'espérance (3). La prière ne suppose-t-elle pas invinciblement la Providence et la toute-puissance de Dieu? Cela est si vrai qu'Origène a eu raison de dire que, parmi ceux qui admettent la Providence et placent Dieu à la tête de l'univers, on trouverait difficilement quelqu'un qui rejette la prière (4).

(1) Puta itaque Deum dicere : « Ante omnia cavi ne quis vos teneret invitos ; patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere. Ideoque ex omnibus rebus, quas esse vobis necessarias volui, nihil feci facilius, qusm mori. Prono snimsm loco posui : trahitur. Attendite modo, et videbitis, quam brevis ad libertatem, et quam expedita ducat via.... Omne tempus, omnis vos locus doceat, qusm facile sit renuntiare naturæ et munus suum illi impingere.... In proximo mors est. Non certum sd hos ictus destinavi locum ; quacumque pervium est. » (Sénèque, *De Provid.*, 6.) — Cf. Sénèque, *Epist.* 70, 91; Epictète, *Dissertations*, I, 24; II, 16; Marc-Aurèle, *Pensées*, III, 1; V, 29; VIII, 47; etc.

(2) « Bonam mentem stultum est optare, quum possis a te impetrare. Non sunt ad cœlum elevandæ manus. » (Sénèque, *Epist.* 41.) — « Turpe est etiam nunc deos fatigare. Quid votis opus est? Fac te ipse felicem. » (*Epist.* 31.)

(3) Desines timere, si sperare desieris. » (Sénèque.)

(4) Origène, *De Oratione*, 5, t. I de ses œuvres, Paris, 1733, p. 203.

La prière s'unit si naturellement à la croyance en la Providence dont elle est, pour ainsi dire, la conséquence nécessaire, qu'il est impossible de ne pas indiquer ici ce que Socrate en a pensé. On peut être bien certain par avance qu'il ne défendra pas à l'homme, comme Sénèque, d'élever les mains vers le ciel et de demander à Dieu son appui dans le chemin parfois si difficile de la vie. S'il est en effet une conviction à laquelle Socrate ait été inviolablement attaché, c'est assurément celle qui le force à croire que Dieu a les yeux particulièrement ouverts sur chacun de nous. Aussi bien ne faut-il pas s'y tromper, une Providence qui serait simplement la gardienne des lois générales de l'univers ne mériterait pas ce beau nom de Providence. Nous ne professerons jamais, avec Leibniz, que Dieu n'a aucune volonté sur les évènements individuels, qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté générale (1). Nous aimons mieux la Providence de Socrate et de Platon, qui s'étend aux plus petites choses comme aux plus grandes (2) : elle est moins éloignée de la Providence de Bossuet, « qui remue, dit-il, le ciel et la terre pour enfanter ses élus (3) ; » elle se rap-

(1) Leibniz, *Théodicée*, partie II, § 206.

(2) Platon, *Lois*, X, 900, C.

(3) Bossuet, *Oraison funèbre de la reine d'Angleterre*.

proche davantage du Dieu paternel de l'Évangile, sans la volonté duquel le plus petit passereau ne tombe pas sur la terre (1).

La définition que Bossuet et Fénelon donnent de la Providence n'a presque rien qui ne convienne à la Providence de Socrate : « Qu'entendons-nous par le mot de Providence? Ce n'est point seulement l'établissement des lois générales, ni des causes occasionnelles; tout cela ne renferme que les règles communes que Dieu a mises dans son ouvrage en le créant. On ne dit point que c'est la Providence qui tient la terre suspendue, qui règle le cours du soleil, et qui fait la variété des saisons; on regarde ces choses comme les effets constants et nécessaires des lois générales que Dieu a mises d'abord dans la nature : mais ce qu'on appelle Providence, selon le langage des Ecritures, c'est un gouvernement continuel qui dirige à une fin les choses qui semblent fortuites.... La Providence dispose, selon ses desseins, de tout ce qui arrive aux hommes, dans le cours de la vie, et elle se cache sous un certain enchaînement de causes naturelles (2). »

C'est pour cela que la prière est bonne et qu'elle est nécessaire. Son efficacité ne serait-elle pas

(1) Matth., X, 29.

(2) Fénelon, *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce*, chap. XVIII.

vaine si Dieu n'était pas libre d'entrer dans le détail de nos besoins et de compatir à nos peines? « Quand l'Eglise, dit Fénelon, demande à Dieu dans ses prières solennelles la pluie ou le beau temps, la santé des corps et l'abondance des moissons, qui sont des biens réels dans l'ordre de la nature, elle croit que Dieu est pleinement libre de les accorder ou de ne les accorder pas. Cela suppose évidemment que Dieu peut avoir et a quelquefois des volontés particulières pour de tels effets. On ne prie point Dieu pour les choses qui sont renfermées dans les lois générales de la nature : on lui demande la pluie ou le beau temps; mais on ne lui demande jamais qu'il fasse lever le soleil (1), ou qu'il donne de la chaleur au feu. La prière que l'Eglise fait pour les biens de la nature est donc fondée sur des volontés particulières que Dieu a pour ces sortes d'effets (2). »

Socrate nous enseigne à prier avec un cœur pur cette Providence paternelle et à lui demander avec confiance les biens qui nous sont nécessaires. C'est ici qu'éclate vraiment dans toute sa profondeur et sa pureté le sentiment religieux de Socrate. Pour lui, la prière n'est pas seulement une aspiration

(1) Fénelon semble emprunter cette idée à Origène, *Traité de la Prière*, chap. V.

(2) Fénelon, *Réfutation*, chap. XV.

vague vers l'auteur de tous les biens ; elle est sans doute à ses yeux une élévation de l'âme à Dieu, mais elle peut être, elle doit être aussi une demande. Puisque Dieu nous entend et qu'il peut exaucer notre prière, il faut l'invoquer en notre faveur. Mais que faut-il demander à Dieu ? Socrate l'enseigne avec une élévation qui ne pouvait être surpassée dans l'antiquité profane : « Il demandait simplement aux dieux de lui accorder les biens, persuadé que les dieux savent parfaitement quels sont ces biens (1) : leur demander de l'or, de l'argent, le pouvoir, ou toute autre chose semblable, c'était, à son avis, leur demander l'issue d'un coup de dé, d'un combat, ou toute autre chose dont on ne peut savoir comment cela tournera (2). » Platon est sur ce point dans le plus complet accord avec Xénophon, et le *second Alcibiade* n'est pas autre

(1) Pythagore paraît avoir enseigné, avant Socrate, qu'il faut, dans la prière, s'en remettre à la connaissance que les dieux ont des biens qui nous sont désirables : il faut se borner, disait-il, à demander les biens, sans les désigner un à un par leurs noms..... Πυθαγόρας ἔφασκε δεῖν ἐν ταῖς εὐχαῖς ἁπλῶς εὔχεσθαι τἀγαθά, καὶ μὴ κατὰ μέρος ὀνομάζειν, οἷον ἐξουσίαν, κάλλος, πλοῦτον, τἄλλα τὰ τούτοις ὅμοια. (Diodore de Sicile, X, 9, 8.)

(2) Καὶ εὔχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι, ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας ὁποῖα ἀγαθά ἐστι· τοὺς δ'εὐχομένους χρυσίον ἢ ἀργύριον ἢ τυραννίδα, ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων οὐδὲν διάφορον ἐνόμιζεν εὔχεσθαι ἢ εἰ κυβείαν ἢ μάχην ἢ ἄλλο τι εὔχοιντο τῶν φανερῶς ἀδήλων ὅπως ἀποβήσοιτο. (Xénophon, I, 3, 2.)

chose que l'explication et le développement de cette pensée de Socrate. N'y a-t-il pas là comme un instinct de la prière, telle que la foi chrétienne viendra plus tard l'enseigner à l'homme ? On croirait que Socrate a pressenti ce précepte de l'Evangile : « Soyez sobres de paroles dans vos prières ; n'imitez pas les païens qui croient se faire écouter par de longs discours. Car votre Père connaît vos besoins, avant même que vous l'invoquiez (1). »

Nous n'avons plus rien à ajouter ici. Il conviendrait peu de louer longuement une théorie que les faits louent suffisamment eux-mêmes et qui se présente à nous avec le double caractère de la rigueur scientifique et de l'inspiration religieuse la plus pure et la plus élevée.

(1) « Orantes autem, nolite multum loqui, sicut ethnici : putant enim quod in multiloquio suo exaudiantur. Nolite ergo assimilari eis : scit enim Pater vester, quid opus sit vobis, antequam petatis eum. » (Matth., VI, 7 et 8.)

CHAPITRE IX.

THÉORIE DU BIEN.

On aurait une idée trop étroite et trop incomplète de la théorie du bien dans la philosophie de Socrate, si l'on se bornait à rechercher quelles définitions il en donnait lui-même et si l'on ne rattachait directement cette théorie à celle des lois non-écrites qui a pu traverser les siècles sans vieillir d'un seul jour et qui, aujourd'hui encore, nous permet de voir en lui le véritable fondateur du droit naturel. C'est parce que l'on est trop souvent tenté d'isoler des choses indissolublement unies que l'on a pu reprocher à Socrate, avec quelque apparence de raison, d'avoir manqué « d'une règle suprême et précise qui fût le lien et le flambeau des préceptes de détail (1). » Sans doute, si l'on n'examine que les réflexions particulières et les considérations isolées que Socrate a pu émettre au jour le jour sur

(1) Stapfer, *Biographie universelle*, art. Socrate.

la nature du bien, sans se préoccuper de les ramener au principe supérieur d'où elles émanent et qui est véritablement leur raison d'être, on peut se trouver amené à croire que le bien est, aux yeux de Socrate, quelque chose de variable et de relatif; mais il y a à la fois dans cette façon de procéder un défaut de justice et un défaut de vérité. Ce n'est pas à dire que nous soyons disposé nous-même à fermer les yeux sur ce qu'il peut y avoir d'insuffisant ou d'inexact dans les idées professées à cet égard par Socrate; et, si nous considérons comme un devoir de mettre en lumière les faits qui établissent d'une façon péremptoire que l'idée du bien est pour lui une idée absolue, universelle, immuable, nous prétendons conserver tout entier le droit de juger et d'apprécier sa théorie. Nous affirmons seulement que borner l'examen de cette théorie à la partie la plus superficielle et se contenter d'étudier les détails, ce serait incontestablement s'exposer à prononcer de fausses conclusions, d'après des témoignages incomplets, sur une question où se trouve véritablement renfermée la morale tout entière.

Il importe de se rappeler avant tout que Socrate a placé l'idée du bien au-dessus de toutes les volontés particulières et de toutes les inventions humaines, en la rapportant à Dieu lui-même dans cette conception sublime des lois non-écrites, que Xénophon nous a conservée avec une admirable fidélité.

Rien n'est beau comme l'affirmation scientifique de ces lois qui portent avec elles le châtiment de celui qui les transgresse, qui sont l'œuvre d'un législateur supérieur aux hommes, et que les dieux eux-mêmes ont gravées au fond de nos cœurs; de ces lois sublimes que chantait Sophocle, dont l'Olympe seul est le père, dont l'origine n'a rien d'humain ni de mortel, et que jamais l'oubli ne peut abolir, en qui vit la puissance divine, et que la vieillesse ne peut atteindre (1); ces lois qui ne sont ni d'aujourd'hui, ni d'hier, œuvre immuable des dieux, et dont nul n'a vu l'origine (2). Et n'oublions pas qu'on pourrait sans trop d'invraisemblance retrouver jusque dans la poésie de Sophocle l'influence des enseignements de Socrate, car à tout le moins Socrate avait quarante ans lorsque parut *Œdipe-roi*, et trente ans lors de la représentation d'*Antigone*. Quoi qu'il en soit, c'est bien dans la doctrine de Socrate qu'il convient de chercher la manifestation complète et scientifique de cette théorie qui devait exercer une action si féconde sur les progrès de l'idée philosophique du droit.

Ce n'est pas dans les leçons d'Archélaüs que Socrate avait puisé l'enseignement de ces lois non-écrites, puisque ce philosophe, tout comme les sophistes, disait que le bien et le mal dérivent non de

(1) Sophocle, *OEdipe-roi*, v. 850 sqq.
(2) Sophocle, *Antigone*, v. 450.

la nature, mais de la loi (1). C'est contre cette erreur délétère, sur laquelle nous reviendrons peut-être en parlant des sophistes, que Socrate s'élève de toutes ses forces en tirant de sa conscience la doctrine qu'elle lui révèle et en l'exprimant avec une telle autorité que l'on y peut voir ce flambeau dont a parlé le poëte, que les hommes se passent de main en main pour éclairer la route même de la vie. Jamais ces paroles si équitables et si humaines de saint Paul n'ont trouvé d'application plus éclatante et plus naturelle : « Les gentils qui n'ont point de loi font naturellement les choses qui sont de la loi, et n'ayant point de loi, ils sont loi à eux-mêmes : ils montrent l'œuvre de la loi écrite en leurs cœurs, leur conscience leur rendant témoignage, et leurs pensées entre elles s'accusant ou s'excusant (2). » C'est qu'en effet il ne faut rien moins que le scepticisme si radical de David Hume pour s'imaginer que « le triangle isocèle est beaucoup plus exactement distingué du triangle scalène que ne l'est le vice de la vertu, ou le juste de l'injuste (3). »

Toutes les leçons les plus admirées de la philosophie sur ce point capital, on peut dire que Socrate

(1) Τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ. (Diogène de Laërte, II, 16.)

(2) Saint Paul, *Epître aux Romains*, II, 14-15.

(3) Hume, *OEuvres philosophiques*, traduction française, Londres, 1788, t. I, p. 177.

les inspire et que son esprit les anime. Que de fois n'a-t-on pas cité les pages mémorables où Cicéron, dans les *Lois* et dans la *République*, professe que ce n'est ni dans les édits du préteur, ni dans les décrets des Douze Tables qu'il faut puiser la science du droit, et qu'il faut de toute nécessité la tirer de son véritable principe, qui n'est autre que la nature même de l'homme (1)! C'est l'enseignement de Socrate qui revit dans ces leçons que l'humanité ne désavouera jamais sans s'abaisser elle-même, parce qu'il est d'une éternelle vérité que cette première loi dont nous parlent la conscience et la philosophie, son interprète, a précédé la naissance de toutes les lois écrites et la fondation de toutes les cités (2). Est-ce Socrate ou Cicéron qui a dit que le droit n'est point établi par l'opinion, mais par la nature, et que la loi véritable a commencé avec l'intelligence même de Dieu?

C'est la gloire impérissable de Socrate d'avoir montré que la notion du juste et de l'honnête est gravée au plus profond de l'âme humaine et ne

(1) « Non a prætoris edicto, neque a XII Tabulis, sed penitus ex intima philosophia haurienda juris disciplina... Natura juris explicanda est nobis, eaque ab hominis repetenda natura. » (Cicéron, *De legibus*, I, 5.)

(2) « Constituendi vero juris ab illa summa lege capiamus exordium, quæ seculis omnibus ante nata est, quam scripta lex ulla, aut quam omnino civitas constituta. » (Cicéron, *De legibus*, I, 6.)

dépend d'aucune convention ni d'aucune loi positive. La vertu n'est pas pour lui une vaine fleur de gloire humaine, mais véritablement cette étincelle divine, cette émanation de la loi éternelle, dont nous parle dans un si magnifique langage la théologie chrétienne (1). Nous avions donc raison de dire qu'on peut en quelque sorte rapporter à Socrate l'honneur de tous les développements que cette idée recevra dans les progrès ultérieurs de la philosophie, car ils étaient en germe dans sa pensée. Lorsqu'à la suite de Cicéron et des stoïciens, dans une civilisation nouvelle et dans un monde par tant de côtés si différent du monde grec, les jurisconsultes de Rome proclameront enfin que le droit naturel est la source unique et comme le juge du droit positif, ne retrouverez-vous pas encore l'immortelle influence de Socrate?

Socrate eût pu l'écrire tout aussi bien que Kant : « Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'un respect toujours renaissants et qui s'accroissent à mesure que la pensée y revient plus souvent et s'y applique davantage : le ciel étoilé au-dessus de nous, la loi morale au-dedans. Je n'ai

(1) « Quisquis virtutem quamcumque excoluit, si modo ut virtutem, id est ut æternæ legis rivulum, ut Deitatis scintillam, non ut humanitatis gloriolam et inanem flosculum excoluit, Christum ille coluit, et vere christianus fuit. » (Thomassin, *De incarnatione verbi*, lib. I, cap. IX.)

pas besoin de les chercher et de les deviner comme si elles étaient enveloppées de nuages ou placées au-delà de mon horizon, dans une région inaccessible ; je les vois devant moi et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence (1). » Ajoutez que Socrate n'eût pas manqué de protester énergiquement contre cette prétention si peu soutenable du philosophe de Kœnigsberg à voir dans la volonté humaine l'auteur même de la loi à laquelle elle est soumise et à faire de cette autonomie de la volonté l'unique principe de la morale (2).

Que Socrate affirme maintenant de la façon la plus formelle qu'il n'a jamais conçu l'idée d'un bien qui fût bon par soi-même, c'est-à-dire l'idée du bien en soi, du bien absolu, il n'en est pas moins incontestable que cette idée, qu'il a niée, est au fond de tous ses enseignements comme de tous ses exemples, et qu'elle est l'âme de toute sa doctrine, comme partout elle éclate dans sa vie. Il pourra dire, quand on lui demande s'il connaît quelque chose de bon qui ne soit bon à rien, qu'il ne le connaît pas et qu'il n'a pas besoin de le connaître (3) ;

(1) Kant. *Critique de la raison pratique* ; *Méthodologie de la raison pure pratique*, *Conclusion*, trad. J. Barni, p. 389 et 390.

(2) « L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle même sa loi. Le principe de l'autonomie est l'unique principe de la morale. » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. J. Barni, p. 90.)

(3) Xénophon, *Mem.*, III, 8, 3.

mais voyez-le, par exemple, en face des juges qui vont le condamner à la mort, invoquer le sentiment et l'idée de cette justice éternelle et de cette loi immuable à laquelle il n'a cessé d'obéir et dont la voix divine l'absout et l'encourage; voyez-le se placer sous l'infaillible autorité de cette règle intérieure dont la lumière et l'éclat l'ont guidé, et dites s'il est juste encore de lui reprocher bien vivement le peu de rigueur scientifique de sa philosophie. Socrate n'eût pas été le martyr de la vérité, si sa foi dans le bien absolu et dans la justice suprême eût éprouvé la moindre défaillance. La science gagnera certainement après lui beaucoup de précision, mais l'élévation morale de sa pensée constante, la dignité, j'allais dire la religion de ses actions et de sa vie ne sera pas surpassée. Voilà ce qu'il fallait constater avant de considérer les théories relatives à l'idée du bien qui nous sont restées sous le nom de Socrate.

Qu'est-ce que le bien? On peut dire que Socrate, si ami des définitions précises, ne l'a jamais nettement défini. Mais il est évident qu'il n'a jamais scientifiquement séparé l'idée du bien de l'idée de l'utile, et qu'il a confondu dans une recherche unique les moyens qui font l'honnête homme et l'homme heureux; il n'a qu'un mot pour exprimer la vie honnête et la vie heureuse, le bien-vivre, εὐπραξία. Voyez plutôt avec quelle excessive facilité il explique à

Euthydème la nature du bien : « Crois-tu, lui dit-il, que la même chose soit utile à tous? — Non vraiment. — Eh bien! ce qui est utile à l'un ne te semble-t-il pas parfois nuisible à l'autre? — Sans doute. — Le bien est-il, selon toi, différent de l'utile? — Nullement. — Une chose utile est donc un bien pour celui à qui elle est utile? — Je le crois (1). » Et voilà la nature du bien expliquée, définie, démontrée.

On le voit, il n'y a là rien non-seulement qui puisse satisfaire l'esprit au point de vue de la science et de la théorie, mais il y a dans ces paroles plus d'un écueil et d'un péril sous le rapport moral. Examinons, pour nous en convaincre, une des théories le plus souvent citées de Socrate, sa théorie de la tempérance (2). Va-t-il s'efforcer uniquement de faire comprendre à ses interlocuteurs que la tempérance est pour l'homme le plus précieux de tous les biens, parce qu'elle conserve intacte sa liberté et qu'elle lui permet toujours de choisir le bien et de s'abstenir du mal? Ce serait se tromper que de le croire. Socrate est trop préoccupé de faire

(1) Xénophon, IV, 6, 8.

(2) Nous n'acceptons le mot de tempérance pour traduire le mot ἐγκράτεια employé par Socrate, que faute d'une expression française qui puisse rendre toute la signification du terme grec, lequel renferme non-seulement la tempérance telle que nous l'entendons d'ordinaire, mais la possession complète de soi-même, l'empire sur soi-même à tous les points de vue possibles.

briller à nos yeux tous les avantages et tous les agréments que cette vertu nous procure, il nous la montre trop volontiers comme la condition d'un plaisir plus vif et de jouissances plus assurées :

Semita certe
Tranquillæ per virtutem patet unica vitæ (1).

En un mot, il croit que la tempérance, qui nous permet de prendre le bien pour but de nos actions, nous conduit aussi au bonheur ; mais est-ce à dire qu'il faille la pratiquer pour ce dernier motif ?

Cette préoccupation du bonheur, comme récompense immédiate et certaine du bien, se retrouve constamment chez Socrate. Elle éclate encore dans cette distinction qu'il établissait entre la fortune et la félicité : « Trouver son bien-être sans le chercher, voilà, disait-il, ce que j'appelle faire fortune ; mais par son savoir et son zèle arriver au succès, voilà ce que j'appelle bien faire, et ceux qui procèdent ainsi me paraissent réussir (2). » C'est dans le même sens que Socrate approuve ailleurs l'amour de toutes les sciences qui enseignent à tirer bon parti des hommes et des choses (3). Il est donc

(1) Juvénal, *Satire* X, v. 364.

(2) Τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω, καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν. (Xénophon, *Mem.*, III, 9, 14.)

(3) Xénophon, IV, 1, 2.

impossible de ne pas reconnaître que Socrate ramène trop souvent la morale à l'intérêt bien entendu.

Sans doute il ne faut pas oublier de rappeler que Socrate ne veut pas que l'on fasse consister le bonheur dans des biens équivoques, et qu'il range au nombre des biens équivoques même la santé, la beauté, la richesse (1). Le bonheur ne consiste pas pour lui à satisfaire ses désirs ou à l'abondance des choses de la vie, mais à avoir peu de désirs (2). Il y a donc moins de péril à déclarer que le bien n'est pas différent de l'utile, dès l'instant que le bien n'est pas autre chose que la vertu. Mais il n'en reste pas moins constant que Socrate a fait du bonheur la conséquence immédiate du devoir accompli, et qu'à ses yeux l'honnête et l'utile ne peuvent jamais être séparés (3). Ne croyait-il pas avoir le droit de jeter l'anathème à celui qui, le premier, avait distingué l'utile de l'honnête (4)? Cette théorie demande d'ailleurs à

(1) Xénophon, IV, 2, 34.

(2) Xénophon, I, 6, 10.

(3) Ὅςτις καλῶς πράττει, οὐχὶ καὶ εὖ πράττει; Οἱ δ'εὖ πράττοντες οὐκ εὐδαίμονες;.. Τὰ δίκαια ἄρα συμφέροντά ἐστιν. (Platon, *Premier Alcibiade*, 116, B et D.) — Πολλὴ ἀνάγκη τὸν δ'ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἃν πράττῃ, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι. (Gorgias, 507, C.)

(4) « Dubitandum non est, quin nunquam possit utilitas cum honestate contendere. Itaque accepimus Socratem exsecrari

être examinée avec d'autant plus de soin qu'elle a été recueillie par un grand nombre de philosophes, parmi lesquels il faut citer en première ligne Platon et Cicéron.

Que cette doctrine de l'identification de l'honnête et de l'utile ait été professée par Platon comme par Socrate, il est impossible d'en douter, malgré ce passage si sublime et si souvent cité du deuxième livre de la *République*, où il a tracé en traits immortels le portrait du juste opprimé pour le proclamer, quoi qu'il arrive, mille fois plus heureux que l'impie comblé de toutes les faveurs de la fortune. En effet Platon n'a-t-il pas déclaré lui-même à la fin du même ouvrage (1), que cette peinture qui révèle, comme l'a dit Bossuet, une merveilleuse idée de vertu dans l'esprit du philosophe qui l'a conçue et où l'on a pu voir comme une prophétie du christianisme, Platon n'a-t-il pas déclaré que cette peinture du juste souffrant, torturé, mis en croix, n'est qu'une hypothèse dont la réalisation est impossible à ses yeux et que, s'il a bien voulu,

solitum eos, qui primùm hæc naturâ cohærentia opinione distraxissent. » (Cicéron, *De officiis*, III, 3.) — « Recte Socrates exsecrari eum solebat, qui primus utilitatem a natura sejunxisset. Id enim querebatur caput esse exitiorum omnium. » (*De legibus*, I, 12.) — Cf. Clem. Alex., *Strom.*, lib. II, cap. XXII, ed. Potter, p. 499; Plutarque, *Symposiac.*, lib. IV, quæst. 1; etc.

(1) Platon, *République*, X, 612 et 613.

par une supposition toute gratuite, dépouiller un moment la justice des avantages et des récompenses qu'elle reçoit ici-bas des hommes et des dieux, il n'en est pas moins vrai que le juste finira toujours par être couronné sur la terre, et le méchant mis à la torture.

C'est l'enseignement constant de Platon, que toutes les prospérités viennent en quelque sorte d'elles-mêmes embellir et couronner la vie de l'homme de bien, que la justice ne trompe point les espérances de ceux qui la pratiquent et qu'elle l'emporte infiniment sur l'injustice par les biens que la réputation d'homme vertueux attire après soi (1). Ne va-t-il pas jusqu'à dire, dans les *Lois*, que « quand l'identité de l'honnête et de l'utile ne serait pas aussi certaine que la raison le démontre, si un législateur tant soit peu habile s'est cru quelquefois permis de tromper les jeunes gens pour leur avantage, il ne fut jamais de mensonge plus utile et plus propre à les porter d'eux-mêmes et sans contrainte à la pratique de la vertu (2)? »

Quant à Cicéron, personne n'ignore que, disciple sur ce point trop fidèle des stoïciens, il attache une importance considérable à cette doctrine qui

(1) Platon, *République*, X, 612, D, 613 et 614 ; *Euthydème*, 279, D, et 280, A ; *Lois*, II, 664, B, etc.

(2) Platon, *Lois*, II, 663, D.

lui paraît une des nécessités les plus impérieuses de toute morale et le rempart le plus solide de la vertu. De même que Socrate, il regarde comme l'erreur la plus funeste qui ait pu s'introduire parmi les hommes cette distinction que de son temps déjà l'expérience et la raison humaine établissaient entre l'utile et l'honnête (1). Nulle part la thèse de l'harmonie du bien et de l'utile n'a été soutenue avec plus d'opiniâtreté que dans le traité des *Devoirs*. Et du même principe Cicéron tirera les mêmes conséquences que Socrate, en déclarant que « le propre de la vertu est de gagner la bienveillance des hommes et de s'en faire des auxiliaires dévoués ; que c'est l'œuvre de la sagesse de disposer des volontés humaines et de les intéresser à notre agrandissement et à notre bonheur (2). »

Il n'entre pas dans notre plan de juger ici en détail une théorie que l'expérience et le bon sens à plus d'un point de vue suffisent à condamner sans appel ; nous n'en voulons indiquer rapidement que les conséquences morales les plus importantes et les plus directes.

Ces philosophes, ces maîtres de la pensée humaine, n'ont peut-être l'intention de nous proposer que les joies pures de la conscience et la satisfaction du devoir accompli ; mais, parmi ceux qui les

(1) Cicéron, *De officiis*, II, 3 ; III, 7 ; etc.
(2) Cicéron, *De officiis*, II, 5.

écoutent, combien y en a-t-il qui ne poursuivront que ces nobles jouissances, trop délicates pour être appréciées du plus grand nombre, par cela même qu'elles ont, pour ainsi dire, quelque chose d'immatériel ? On ne saurait en aucun cas consentir à confondre la notion et l'obligation du devoir avec la science du bonheur ; il n'est pas possible d'admettre sans réserve cette opinion de l'un de nos plus purs et de nos plus aimables moralistes : « Ces philosophes qu'inspirait l'amour de leurs semblables enseignaient la science du bonheur, et le plus éclairé d'entre eux fut peut-être celui qui promit des leçons sur la volupté, mais qui bientôt apprit à ses disciples, accourus en foule, que la plus douce volupté est le fruit de la plus haute sagesse (1). » Est-ce bien en effet laisser à la vertu son vrai caractère, n'est-ce pas lui enlever quelque chose de ce désintéressement sans lequel elle n'est plus qu'un vain mot, que de l'unir sur la terre au bonheur par des liens nécessaires (2)? Si

(1) Droz, *Essai sur l'art d'être heureux*, chap. I.

(2) « Si vous interrogez ces moralistes qui s'appuient sur la jouissance pure, intime, exquise, que donne toujours une action vertueuse, ils vous diront : Soyez vertueux, le prix ne vous manquera pas, il est au fond de votre cœur. Un tel langage est si noble qu'on est tenté de n'y répondre que par des applaudissements ; mais la rigueur philosophique doit y mêler de graves critiques dans l'intérêt même de la vertu. » (V. Cousin, *Premiers essais de philosophie*, 3e édition, p. 283.) — « L'espérance

les Epicuriens dégradaient la vertu en en faisant l'instrument des plaisirs, c'est la dégrader aussi que d'en faire l'instrument du succès et de faire de la fortune le but même de la vie. Il est utile sans doute, suivant une expression vulgaire, de faire son chemin dans le monde; cela peut se concilier avec l'honnête, mais cette sagesse-là, Dieu la réprouve (1), et si vous me dites que vous êtes là dans le sentier étroit et difficile de la vertu, ah! c'en est trop, je proteste, et je vous déclare que jamais je ne consentirai à faire de ce qu'il y a de plus pur et de plus désintéressé au monde un moyen de parvenir.

Qui me persuadera qu'il est de mon devoir de rechercher le bien-être et que si je ne le fais pas, j'ai péché? Le devoir entraîne nécessairement une idée d'obligation qui manque essentiellement à ces prétendus devoirs que Socrate et Cicéron retracent avec tant de complaisance. Il est faux que l'élévation et la fortune soient en quelque sorte le *criterium*

de la félicité ne doit pas être considérée comme le fondement de la moralité, car on altérerait par là la pureté, on détruirait même l'essence de l'intention morale. » (V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1846, 1re série, t. V, p. 275: *Philosophie de Kant*, leçon VII.)— Cf. t. I, p. 357, etc.

(1) « Sapientia callidi est intelligere viam suam. » (Salomon, *Proverbes*, XIV. 8.) — « Scriptum est enim : Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo. » (Saint Paul, *Première épître aux Corinthiens*, I, 19.)

de la vertu, car les enfants du siècle sont plus sages dans la conduite de leurs affaires que les enfants de lumière (1). Or qui ne voit que le premier défaut d'une doctrine où l'honnête est identifié à l'utile est de nous amener peu à peu à confondre la vertu avec le succès et à nous incliner devant la réussite comme devant la sagesse? Prenez garde à votre insu de rabaisser ainsi la vertu au niveau de la prudence humaine, prenez garde que l'habileté ne se substitue à la sagesse et que, dans cette confusion fatale, l'industrie qui mène au succès ne laisse bientôt derrière elle une conduite vertueuse qui a plus souci d'accomplir le devoir que des résultats qui en peuvent être la conséquence. Nous n'acceptons pas la conclusion du poëte :

Nullum numen abest, si sit prudentia (2).

N'oublions pas que, selon la parole de Platon, tout l'or qui est sur la terre et dans son sein ne saurait payer la vertu (3).

Et du reste, est-il permis au philosophe de dire à l'homme : Fais le bien, et tu seras récompensé? Nous ne reconnaissons pas là notre devise, qui est en quelque sorte la définition même de la vertu :

(1) « Filii hujus sœculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt. » (*Evangile selon saint Luc*, XVI, 8.)

(2) Juvénal, *Satire* X, v. 365.

(3) Πᾶς γὰρ ὅ τ' ἐπὶ γῆς καὶ ὑπὸ γῆς χρυσὸς ἀρετῆς οὐκ ἀντάξιος. (Platon, *Lois*, V, 728, A.)

Fais ce que dois, advienne que pourra. Mettre sous nos yeux la récompense immédiate de nos bonnes actions, c'est leur ôter tout leur prix, c'est défigurer la vertu. Cela est si vrai que, si je pratique l'honnête en vue de l'utile, par cela même j'ai cessé d'avoir droit aux récompenses de la vertu. Prenez garde de donner à la vertu l'intérêt pour base, car la vertu intéressée s'appelle l'égoïsme. Il ne faut pas faire un seul pas dans cette voie périlleuse, si l'on ne veut dire bientôt, avec La Rochefoucauld, que « l'intérêt, que l'on accuse de tous nos vices, mérite souvent d'être loué de nos bonnes actions (1). » Me persuaderez-vous que ces bonnes actions, fruits du calcul et de l'intérêt, méritent une récompense? « Il faut, pour être vertueux, que l'homme fasse le bien pour le bien lui-même, et ne dût-il plus y avoir sur la terre que ce juste unique que Dieu commandait à Jérémie de chercher dans Jérusalem, la nature de la vertu est immuable comme la conscience et comme Dieu lui-même, et je n'honorerai jamais comme des gens de bien ceux qui dans la vertu cherchent la récompense (2). »

Il faut donc bien reconnaître que Socrate et Platon, les stoïciens et Cicéron ont eu tort d'unir par leurs résultats immédiats l'utile et l'honnête. Ce

(1) La Rochefoucauld, édition de 1678, *Maxime* CCCV.

(2) Voir notre ouvrage *le Stoïcisme à Rome*, Paris, Durand, 1865, p. 236 et 237.

jugement si ferme et si modéré que M. Garnier a porté de Socrate résume excellemment tout ce que nous venons de dire à ce sujet : « Recommander la vertu à titre de plaisir, c'est la dépouiller de sa véritable nature, c'est l'enlever de la sphère de l'intelligence où elle existe comme une conception pure, et la transporter dans l'ordre des inclinations; c'est lui donner un côté intéressé : c'est donc faire déchoir la vertu. Présenter la vertu comme un intérêt, c'est lui enlever son caractère obligatoire. En dépouillant la vertu de son caractère obligatoire, on la prive aussi du mérite qui lui appartient. Il n'y a pas de mérite à chercher le bonheur : si la vertu n'a plus de mérite, elle ne doit plus produire la satisfaction de conscience, elle n'a plus droit à l'estime, à l'honneur, à l'affection des hommes, et tous ces heureux effets de la vertu que nous promettait Socrate sont anéantis. Il nous encourageait à la vertu par les biens qu'elle produit, et ces biens lui manquent, et ils lui manquent parce qu'ils ont été cherchés. En effet, la vertu ne peut obtenir de récompense que si elle est désintéressée, et elle ne l'est plus lorsqu'on l'accomplit en vue des récompenses (1). »

Est-ce à dire que le bien et l'utile, ou en d'autres termes le bonheur et la vertu soient

(1) Ad. Garnier, *Histoire de la morale, second mémoire, Socrate*, Paris, 1855, p. 69 et 70.

deux choses essentiellement inconciliables et naturellement séparées, et que Socrate ait eu tout-à-fait tort de croire que celui qui souffre volontairement se console de ses maux par une douce espérance, comme on voit les chasseurs supporter gaiement les fatigues par l'espoir d'une capture (1)? Non, sans doute, et si nous avons quelque chose à reprocher à Socrate, ce n'est pas tant le principe qu'il a posé que l'application qu'il en fait aux choses de la vie quotidienne. Il y a plus : l'union du bonheur et de la vertu, qui est la seule loi sur laquelle Kant s'appuiera plus tard pour retrouver, par une inconséquence, les attributs de Dieu, l'union du bonheur et de la vertu est une union nécessaire, dans toute la rigueur philosophique de ce mot. Reste à savoir si elle doit s'accomplir ici-bas.

Nous n'aborderions pas même ici cette question, trop importante pour être résolue en passant, si nous ne nous trouvions sur ce point en face d'une école philosophique qui semble avoir pris à tâche d'enlever à la morale sa sanction naturelle et qui ruine les fondements mêmes du bien en faisant une guerre systématique et à outrance à tous les dogmes qui le confirment et en achèvent en quelque sorte l'idée. Il est indispensable de faire nettement connaître à cet égard notre pensée tout entière.

(1) Xénophon, *Mem.*, II, 1.

Nous faisons profession de croire qu'il est une espérance légitime dont peut se nourrir celui qui pratique la vertu d'un cœur sincère. Autant nous croyons que l'espoir de récompenses terrestres rabaisse et dégrade la vertu (1), autant nous sommes persuadé que cette autre espérance dont nous parlons et qui n'est autre que l'espérance de l'éternelle félicité dont Dieu lui-même est l'auteur, s'accorde d'elle-même avec l'idée de la vertu et devient elle-même une vertu nouvelle ; nous en avons pour preuve le témoignage de la conscience et de la raison d'une part, et de l'autre la parole de l'Evangile: la raison, dont c'est un principe absolu et nécessaire que le mal doit être puni et le bien récompensé, et du fond de laquelle par conséquent vous ne déracinerez jamais les idées de la peine et de la récompense qui sont la sanction de l'idée du bien ; et l'Evangile, qui tourne nos regards et nos pensées vers la patrie céleste, en nous disant : « Réjouissez-vous dans la douleur, parce qu'une grande récompense vous attend dans les cieux (2). »

Cette fausse spiritualité, derrière laquelle s'abri-

(1) Comme le disait Plutarque des vainqueurs des jeux sacrés de la Grèce, « ce n'est point dans la lice qu'ils sont couronnés, c'est après qu'ils l'ont parcourue. » *(On ne peut vivre agréablement en suivant la doctrine d'Epicure*, chap. XXVIII.)

(2) « Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis. » *(Matth., V, 12.)*

tent les adversaires de toute métaphysique, n'a rien pour nous séduire. En vain ces partisans de l'idéalisme tendre et généreux nous diront qu'il n'y a que des spéculateurs de vertu capables de porter dans les choses de l'âme le grossier égoïsme de la vie pratique, en acceptant des croyances trop positives sur la destinée humaine qui feraient disparaître de la vie tout mérite moral; en vain on prétendra que, dans le système des peines et des récompenses futures, il n'y a plus ni morale ni religion: que celui qui sait comprendre comprenne. Mais pour nous, qui poussons moins loin la délicatesse et dont la nature moins distinguée ne réclame pas les mêmes priviléges, nous nous contenterons toujours de la spiritualité que nous enseigne l'Evangile, et nous ne cesserons pas d'espérer ces nouveaux cieux et cette nouvelle terre où la justice habitera (1); et si l'on nous reproche, en espérant une récompense éternelle, de faire encore un retour sur nous-mêmes, si l'on prétend que notre amour est encore un amour intéressé, il nous suffira de répondre, avec Bossuet, à ces chimères du mysticisme que cet intérêt-là est un intérêt si noble et si pur que le désintéressement n'est pas meilleur.

Ce n'est point l'espoir d'une récompense de ce

(1) « Novos cœlos et novam terram expectamus, in quibus justitia habitat. » (Saint Pierre, *Deuxième Epître*, III, 13.)

genre que nous eussions regretté de trouver exprimé chez Socrate. Que n'a-t-il replacé à sa véritable place, en l'isolant pour l'apprécier à sa valeur, cette utilité équivoque qu'il confondait avec le bien! Sa doctrine serait irréprochable et n'aurait pu fournir à de moins nobles philosophies même l'apparence d'un principe et d'un germe. Il avait assez foi dans la justice de Dieu et dans l'immortalité de l'âme pour entrevoir à travers un nuage la doctrine de l'épreuve et pour séparer, par un vigoureux effort, toutes les choses périssables de ce qu'il appelait lui-même, dans son expressif langage, les choses invisibles et divines. N'était-il pas digne de prononcer ce mot immortel de Platon : « L'homme n'est pas une plante de la terre, mais du ciel (1). »

Ce serait en effet le lieu de nous demander maintenant si Socrate a su corriger ce qu'il pouvait y avoir de périlleux et d'incomplet dans sa théorie du bien en lui donnant sa sanction naturelle par une démonstration positive de l'immortalité de l'âme. S'il ne l'a pas enseignée d'une façon dogmatique et régulière, comme Platon devait le faire après lui, il n'en est pas moins vrai que sa doctrine générale et sa vie tout entière en sont une démons-

(1) (Ἡμεῖς) φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλὰ οὐράνιον. (Platon, *Timée*, 90, A.)

tration éclatante. Nous ne voulons dire ici qu'un seul mot : Vous n'expliquerez jamais d'une facon satisfaisante la sereine résignation de Socrate durant son long martyre sans une inébranlable foi dans l'immortalité de l'âme. Cette foi même, on la sent invinciblement supérieure à celle que nous retrouvons dans le Socrate du *Phédon :* elle était inaccessible aux atteintes du scepticisme même le plus souriant et le plus timide, et seule elle peut donner la clef de cette fermeté et de ce calme sublimes où n'atteindront jamais ceux qui ne s'appuient que sur eux-mêmes et dont l'espérance ne s'élève pas au-dessus des choses périssables qui les entourent. Il faut se placer à cette hauteur pour admettre cette harmonie du bien et de l'utile que Socrate enseigne, et dont la sanction divine fait seule la réalité.

On regrette d'autant plus de trouver dans une semblable doctrine des utopies et des illusions mêlées à un si noble instinct du bien absolu et à un sentiment si pur de la vérité morale, que l'erreur entraîne nécessairement l'erreur. Socrate a confondu le bien et l'utile, et, par une conséquence directe, il confondra le savoir et la vertu. Puisqu'il est évident que personne n'agit volontairement contre son propre intérêt et qu'il est toujours de notre intérêt, selon Socrate, de faire le bien, on conçoit qu'il tire de cette pensée cette conclusion

naturelle, que nul ne fait le mal volontairement (1). Mais ici encore il tombe dans une grave erreur, que Platon (2) et les principaux stoïciens (3) ont partagée et qu'il est impossible de ne pas signaler : ils ont cru que la raison suffit à déterminer notre choix, quand elle ne fait en réalité que l'éclairer. Nous ne pouvons pas terminer ce chapitre sans apprécier du moins en quelques mots cette identification de la sagesse et de la science.

Socrate ne se lassait pas d'enseigner que la justice et toutes les autres vertus se résument dans la connaissance du bien (4) ; car, disait-il, « toutes les actions justes et vertueuses sont en même temps belles et bonnes ; or ceux qui les connaissent ne peuvent plus rien leur préférer, et ceux qui ne les connaissent pas, non-seulement ne peuvent y atteindre, mais s'ils l'essaient, ils ne font que des fautes : de la même manière les hommes sages font des actions belles et bonnes, tandis que ceux qui ne sont pas sages n'en peuvent faire, ou, s'ils

(1) Xénophon, *Mém.*, III, 9.

(2) Platon, *République*, IX, 589, C ; *Lois*, IX, 860, D ; V, 731, C ; *Protagoras*, 358 ; *Timée*, 86, D.

(3) Sénèque, *De ira*, II, 9 et 10 ; Arrien, *Dissertations d'Epictète*, I, 28 ; II, 26 ; III, 3 ; Marc-Aurèle, II, 13 ; IV, 6 ; V, 17 ; VII, 63 ; IX, 42 ; XII, 12 et 16, etc.

(4) Ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. (Xénophon, III, 9, 5.)

l'essaient, ils ne font que des fautes. Ainsi, puisque ce qui se fait de juste, de bien et de bon, se rattache à la vertu, il est clair que la justice et toutes les autres vertus constituent la sagesse. » Ainsi toutes les vertus se ramènent pour Socrate à la science, et il n'y a qu'une vertu, qui est la connaissance de la vérité. C'est ainsi qu'il définira, par exemple, l'homme pieux « celui qui connaît le culte légitime, » ou l'homme juste « celui qui connaît les lois prescrites relativement aux hommes (1). » Aristote a réfuté avec beaucoup de sens et d'autorité cette erreur de Socrate, et les réflexions qu'elle lui suggère n'ont pas cessé d'être applicables : « Socrate ne voyait pas que, si les vertus sont des sciences, comme il le dit, il en résulte nécessairement que les vertus sont parfaitement vaines. Et pourquoi ? C'est que pour toutes les sciences, du moment même qu'on sait d'une science ce qu'elle est, on y est savant et on la possède. Par exemple, si l'on sait ce que c'est que la médecine, du même coup aussi l'on est médecin, et de même pour toutes les autres sciences. Mais il n'y a rien de pareil pour les vertus ; et l'on a beau savoir ce qu'est la justice, on n'est pas juste pour cela sur-le-champ ; et de même pour tout le reste. Ainsi donc, les vertus seraient parfaitement vaines

(1) Xénophon, IV, 6.

dans cette théorie, et il faut dire qu'elles ne consistent pas uniquement dans la science (1). »

C'est qu'en effet, ainsi que l'affirme la conscience, il ne suffit pas de voir le bien pour le pratiquer. Il est absurde de croire, comme le fera plus tard Epictète, que des filous et des voleurs soient tout simplement des gens qui sont dans l'erreur au sujet des biens et des maux (2). La vertu n'existerait plus, dès l'instant où Socrate aurait raison de croire qu'il n'existe pas d'hommes qui fassent autre chose que ce qu'ils croient devoir faire (3), et où ce mot du poëte cesserait d'être l'expression de la vérité :

. . . . Video meliora, proboque ;
Deteriora sequor. . . . .

Est-il bien nécessaire de faire remarquer en effet que cette confusion que Socrate établit entre l'intelligence et la volonté a pour résultat immédiat d'anéantir le libre arbitre et d'enlever tout mérite et toute moralité aux actions humaines, car l'intelligence n'est pas libre, et un acte qui n'est pas volontaire ne pourra jamais être un acte vertueux. Ces conséquences n'ont pas échappé non plus à la pénétration d'Aristote : « Demandez, disait Socrate,

(1) Aristote, *Grande morale*, I, 1, 26, traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

(2) Epictète, *Dissertations*, I, 18.

(3) Xénophon, IV, 6, 6.

à un homme quel qu'il soit, s'il veut être bon ou méchant, et vous verrez certainement qu'il n'est personne qui préfère jamais être vicieux. Socrate en concluait que s'il y a des méchants, ils ne sont évidemment méchants que malgré eux ; et par suite aussi, il n'était pas moins évident pour lui que les hommes sont vertueux sans la moindre intervention de leur part. Ce système, quoi qu'en dise Socrate, n'est pas vrai. Et pourquoi donc alors le législateur défend-il de commettre de mauvaises actions, et ordonne-t-il d'en faire de bonnes et de vertueuses ? Pourquoi impose-t-il des peines à celui qui commet des actions mauvaises, ou qui n'accomplit pas les bonnes qu'il commande ? Le législateur serait bien absurde de nous ordonner, dans ses lois, des choses qui ne dépendraient pas de nous. Mais loin de là ; il est certain qu'il dépend des hommes d'être bons ou mauvais ; et, ce qui le prouve encore, ce sont les louanges et le mépris dont les actions humaines sont l'objet. La louange s'adresse à la vertu ; le mépris s'adresse au vice. Mais ni l'un ni l'autre ne pourraient s'appliquer à des actes involontaires. Donc évidemment, à ce point de vue encore, il faut qu'il dépende de nous de faire le bien et de faire le mal (1). »

Socrate d'ailleurs, il faut le reconnaître, n'a pas

(1) Aristote, *Grande morale*, I, 10.

reculé devant les dernières conséquences de sa théorie, et il va jusqu'à préférer, comme Platon dans le *second Hippias,* celui qui emploie volontairement le mensonge et la tromperie à celui qui le fait involontairement (1). Il ne faut pas ajouter de commentaires à une doctrine qui tient si peu de compte de l'intention morale, « ce regard de l'âme, » comme l'appelle Bossuet (2), la seule chose qui importe, à vrai dire, dans l'appréciation des actes humains (3). On ne peut que regretter une erreur qui achève de défigurer la vertu et d'en dé-

(1) Xénophon, IV, 2, 20.

(2) Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*; *Sermon sur la montagne*, 29e jour.

(3) Il y aurait tout un curieux chapitre à écrire sur la naissance et les développements de cette idée, que l'intention seule constitue la moralité des actions humaines. On la verrait tout-à-fait inconnue dans l'antiquité primitive, où le fait est l'unique source de la responsabilité. C'est l'époque où règne la Fatalité, où OEdipe, tout innocent qu'il paraît à nos yeux, se donne à lui-même les noms les plus odieux (Sophocle, *OEdipe-Roi*, v. 1324 sqq.); où les crimes involontaires sont châtiés sans pitié (V. Hérodote, liv. I, chap XXXV, et liv. II, chap. LXV); où les objets matériels eux-mêmes sont rendus responsables des accidents dont ils sont la cause (V. Pausanias, V, 27.) Nous verrions le respect de l'intention se manifester chez Hésiode, lorsqu'il affirme que le châtiment de la Divinité n'est à craindre que pour celui qui commet volontairement l'injustice (*OEuvres et Jours*, v. 258); nous assisterions aux progrès lents et successifs de cette idée, jusqu'au moment où enfin Aristote en a fait l'un des fondements les plus solides de la science morale.

naturer l'idée, compromise déjà par l'identification du bien et de l'utile. Pour notre part, nous le regrettons d'autant plus que, de même que Socrate eût été digne de dégager de tous les nuages qui peuvent l'obscurcir l'idée du bien qui brille radieuse dans sa vie, de même il aurait mérité mieux que personne de s'incliner devant la pure beauté morale en reconnaissant que la vertu peut s'allier avec l'ignorance, puisque c'est lui qui a si admirablement défini la liberté « le pouvoir de faire le bien (1). »

(1) Ἴσως γὰρ ἐλεύθερον φαίνεταί σοι τὸ πράττειν τὰ βέλτιστα. (Xénophon, *Mém.*, IV, 5, 3.)

CHAPITRE X.

THÉORIE DE L'AMOUR.

Maxime de Tyr, dans ses *Dissertations philosophiques*, raconte cette petite fable à la façon d'Esope pour éclairer la théorie de l'amour socratique et pour nous faire comprendre ce qu'était en réalité cette chasse aux jeunes gens dont parlait Socrate lui-même: « Un berger et un boucher, dit-il, cheminaient ensemble. Ils virent un agneau bien nourri, qui errait, séparé du reste du troupeau. Tous les deux d'accourir. L'agneau (car dans ce temps-là les bêtes parlaient le même langage que les hommes,) leur demande qui ils sont, et quel est celui d'entre eux qui veut s'emparer de lui et l'emmener. Lorsqu'il eut, en effet, appris le métier qu'ils faisaient l'un et l'autre, il donna la préférence au berger, et dit au boucher : « Toi, tu es un bourreau, tu égorges mes semblables, au lieu que celui-ci se contente d'en retirer ce que la nature les a destinés à fairepour

lui. » Le troupeau, dit Maxime de Tyr, c'est la jeunesse d'Athènes; Socrate est le berger : « Bienheureuse, ajoute-t-il, la proie qui se laisse prendre par lui (1)! » Maxime de Tyr a raison, mais son apologue ne nous fait connaître que bien imparfaitement encore cette théorie célèbre de l'amour que Platon a reçue de Socrate et qui a traversé les âges sous le nom d'amour platonique.

Il serait superflu de recueillir ici tous les passages de Platon et de Xénophon qui démontrent jusqu'à l'évidence que, lorsque Socrate s'appelait lui-même un homme qui s'entend à l'amour (2), il ne parlait pas de l'amour sensible et de la passion physique. Ne suffit-il pas de se rappeler avec quel mépris Socrate parle de ces hommes qui, entraînés par la volupté, bien loin de regarder la beauté avec respect, marchent dans les voies de la brute (3)? Supérieur, dit Xénophon, non-seulement aux plaisirs des sens, mais à ceux que procure la richesse (4), il voit dans la domination absolue de soi-même la base et le fondement de la vertu (5), et il est convaincu que

(1) Maxime de Tyr, *Dissertations*, XXV, 2.

(2) Xénophon, II, 6, 28.

(3) Platon, *Phèdre*, 250, E.

(4) Οὐ γάρ μόνον τῶν διά τοῦ σώματος ἡδονῶν ἐκράτει, ἀλλά καὶ τῆς διά τῶν χρημάτων. (Xén., I, 5, 6.)

(5) Ἡγησάμενον τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπῖδα. (Xén., I, 5, 4.)

ceux qui se jettent dans les plaisirs des sens sont moins capables de veiller à ce qu'ils doivent faire, et de s'abstenir de ce qu'ils doivent éviter (1). On voyait bien que, pour lui, loin de rechercher la beauté du corps, il ne s'attachait qu'à ceux dont l'âme était heureusement portée à la vertu (2). Il pouvait être sensible à la beauté physique comme un Grec et comme un artiste, mais il la considérait avant tout comme l'image de la beauté même de l'âme (3). Il l'a dit lui-même à Alcibiade : « Celui qui t'aime, c'est celui qui aime ton âme (4). » Les conseils qu'il donnait aux artistes de son temps seraient encore une preuve bien éloquente, quoique indirecte, que la beauté physique n'était point l'ob-

(1) Ὁρῶ δὲ τοὺς εἰς ἔρωτας ἐκκυλισθέντας ἧττον δυναμένους τῶντε δεόντων ἐπιμελεῖσθαι καὶ τῶν μὴ δεόντων ἀπέχεσθαι. (Xén., I, 2, 22.)

(2) Xén., IV, 1, 2.

(3) « Combien que l'amour se trouve ès choses corporelles et matérielles, si n'est-il pas pourtant du propre d'icelles : ainçois tout ainsi que l'Etre, la Vie, et l'Intellect, et toute autre perfection, bonté, et beauté dépend des choses spirituelles, et dérive des immatérielles aux matérielles (en sorte que toutes ces excellences se trouvent ès spirituelles premièrement qu'ès corporelles) ainsi l'amour se trouve au monde intellectuel premièrement, et plus essentiellement, et dépend d'iceluy au monde corporel. » (Léon l'Hébreu, *Philosophie d'amour*, traduite d'italien en françois par le seigneur du Parc Champenois, Paris, 1577. Dialogue II, p. 328.)

(4) Platon, *Premier Alcibiade*, 131, C.

jet de son culte et de ses préférences. N'a-t-il pas affirmé le premier que c'est le propre de l'art de tendre à l'idéal? n'a-t-il pas dit que la peinture doit reproduire l'expression morale de l'âme et que la statuaire elle-même doit exprimer par les formes toutes les impressions de l'esprit (1)? L'amour auquel Socrate a consacré sa vie, il l'a dit lui-même, c'est l'amour auquel préside la philosophie (2).

« Nous naissons, dit Pascal, avec un caractère d'amour dans nos cœurs, qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est. Qui doute après cela si nous sommes au monde pour autre chose que pour aimer? En effet, on a beau se cacher, l'on aime toujours. Dans les choses même où il semble que l'on ait séparé l'amour, il s'y trouve secrètement et en cachette, et il n'est pas possible que l'homme puisse vivre un moment sans cela (3). » Nous ne nous étonnerons donc pas d'entendre Socrate affirmer qu'il ne pourrait citer aucune époque de sa vie où il ait vécu sans aimer (4); mais il faut ajouter qu'il y a dans cette recherche de l'amour, tel que le

(1) Xénophon, III, 10.
(2) Platon, *Phèdre*, 257, B.
(3) Pascal, *Discours sur les passions de l'amour.*
(4) Xénophon, *Banquet*, chap. VIII.

comprenait Socrate, une théorie à laquelle, suivant son propre témoignage, il attachait le plus grand prix, et dont il nous a lui-même livré le secret.

« J'ai toujours avoué, disait-il, que je ne sais, à vrai dire, rien qu'une petite science, l'amour. Mais dans cette science, j'ose me vanter d'être plus profond que tous ceux qui m'ont précédé et que ceux de notre siècle (1). » L'amour, c'est en un sens toute la vie de Socrate. Ne se consacre-t-il pas sans relâche à enseigner tout ce qu'il sait de bien à ceux qu'il reconnaît doués d'un bon naturel et à s'en faire des amis? « Ainsi qu'un autre est heureux, dit-il, d'avoir un bon cheval, un chien, un oiseau, je suis heureux, et plus encore, d'avoir de bons amis. Tout ce que je sais de bien, je le leur apprends, et j'y ajoute tout ce qui peut les aider à devenir vertueux. Les trésors que les anciens sages nous ont laissés dans leurs livres, je les parcours en société de mes amis; si nous rencontrons quelque chose de bien, nous le recueillons, et nous regardons comme un grand profit de nous être utiles les uns aux autres (2). » Nous découvrons là le germe et en quelque sorte l'explication de la théorie de l'amour socratique,

(1) *Théagès*, 128, B. — Cf. Platon, *Banquet*, 177, D : « Moi qui fais profession de ne savoir que l'amour. » Ὅς οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά.

(2) Xénophon, *Mém.*, I, 6, 14.

telle que nous la trouvons exposée dans le *Banquet* de Xénophon.

« Il y a deux Vénus : l'une céleste, et l'autre vulgaire. Chacune a ses autels, ses temples et son culte à part : d'un côté est l'impureté, de l'autre la chasteté. La Vénus vulgaire inspire les amours du corps, tandis que la Vénus céleste inspire l'union des âmes, l'amitié, les actes généreux. Est-il nécessaire de prouver combien l'amour de l'âme l'emporte sur l'amour du corps ? Aucune liaison n'a de prix sans l'amitié ; ensuite l'affection que l'on éprouve pour le caractère de celui qu'on aime s'appelle une douce et volontaire contrainte; mais ceux qui n'aiment que le corps ont quelquefois à blâmer les mœurs de ceux qu'ils aiment, et haïssent l'objet aimé! D'une autre part, la fleur de la beauté passe vite, et avec elle se flétrit l'amour corporel; plus l'âme, au contraire, vieillit dans la sagesse, plus elle est digne d'être aimée. Les jouissances corporelles produisent la satiété, comme l'excès d'aliments le dégoût; l'amour de l'âme est insatiable, parce qu'il est pur... Dès que l'amitié est mutuelle, on se visite avec plaisir, on converse avec bienveillance, on a foi l'un dans l'autre, on veille l'un sur l'autre, on se félicite mutuellement de ses bonnes actions, on s'afflige ensemble de ses fautes. Le commerce, plein de charmes pendant la bonne santé, se resserre encore pendant la maladie, et l'on s'oc-

cupe plus encore de l'ami en son absence qu'en sa présence. Tout cela n'est-il pas délicieux ? N'est-ce pas une garantie de la durée de l'amour jusqu'à la fin de la vie?.. Celui qui aime l'âme lui enseigne à bien dire et à bien faire, et il doit en être honoré, comme Chiron ou Phénix par Achille. Mais celui qui aime le corps le suit comme un mendiant, implorant toujours quelque aumône. Ne s'attacher qu'à la forme, c'est agir comme le fermier d'un champ : il ne prend aucun souci de l'améliorer, mais il cherche à en tirer, la saison venue, le plus de fruits possible. Celui, au contraire, qui se propose l'amitié, a plutôt quelque ressemblance avec le maître héréditaire d'un champ : de toute part il apporte ce qu'il peut pour embellir ce qu'il aime (1). »

Cette admirable allégorie des deux Vénus nous fait pénétrer la pensée de Socrate tout entière et nous montre avec évidence toute la chasteté de l'amour qu'il célèbre et dont il se faisait un auxiliaire si puissant pour répandre dans les cœurs de ceux qui l'écoutaient le goût de la sagesse et de la vertu : « Je ne prends point les amis, disait-il encore, à la piste, comme le lièvre, ni à la pipée comme les oiseaux, ni de force comme des ennemis : je les attire, comme les Sirènes, par des charmes invisibles, sans les toucher et sans leur faire violence. Ces charmes consistent à leur faire sentir que je

(1) Xénophon, *Banquet*, chap. VIII.

prise un ami sincère au-dessus de tout, que je m'occupe de son bonheur autant que du mien, que je ne me lasse jamais lorsqu'il s'agit de les servir; et que je regarde comme la première vertu, et la plus grande perfection d'un homme, de prévenir toujours ses amis par des bienfaits, comme on cherche à prévenir ses ennemis dans le mal qu'ils veulent nous faire (1). »

Socrate aime l'âme de ses disciples pour la façonner à la vertu et pour lui inspirer l'amour du bien. Il se livre tout entier à celui qu'il espère enlever aux jouissances vulgaires pour le tourner vers la vérité et pour augmenter sa pureté. Un seul amour le possède, c'est l'amour de l'âme, de même qu'il ne se préoccupe que d'inspirer l'amour de la vertu: « Oh! dit Xénophon, si la vertu avait un corps visible, certainement les hommes la négligeraient moins, certains qu'ils en seraient vus, comme ils la verraient elle-même (2). Ainsi, quand on est près de l'objet aimé, on devient meilleur; on ne dit, on ne fait rien de honteux, rien de mal, dans la crainte d'être vu. Mais ayant la pensée que la vertu n'observe

(1) Xénophon, *Mém.*, II, 6.

(2) Xénophon, *De la Chasse*, chap. XII. — On ne peut guère douter que cette pensée appartienne à Socrate, car on la retrouve presque dans les mêmes termes dans le *Phèdre* de Platon: « Si la sagesse pouvait se montrer à nos regards, nous sentirions naître en nous pour elle d'incroyables amours. » (*Phèdre*, 250, D.)

pas leurs actions, les hommes s'en permettent ouvertement de mauvaises et de honteuses, parce qu'ils ne la voient pas. Et cependant elle est partout, puisqu'elle est immortelle, récompensant les bons, flétrissant les méchants. Ah ! s'ils savaient qu'elle les regarde, ils iraient au devant de ces travaux et de cette instruction dont elle est le prix, et cette noble proie tomberait en leur pouvoir. »

Nous pouvons comprendre maintenant ces paroles de Phèdre dans le *Banquet* de Platon : « Je ne connais pas de plus grand avantage pour un jeune homme que d'avoir un amant vertueux, et pour un amant que d'aimer un objet vertueux. Naissance, honneurs, richesses, rien ne peut aussi bien que l'amour inspirer à l'homme ce qu'il faut pour mener une vie honnête : je veux dire la honte du mal, et une noble ardeur pour le bien (1). » Nous sommes préparés aussi à recevoir de Platon le couronnement de cette théorie si originale de l'amour, et à entendre les discours qu'il prête dans ce but à Socrate lui-même : « Quand un mortel divin porte en son âme dès l'enfance les nobles germes des vertus, et qu'arrivé à l'âge mûr il éprouve le désir d'engendrer et de produire, alors il s'en va aussi cherchant de côté et d'autre la beauté dans laquelle il pourra exercer sa fécondité,

(1) Platon, *Banquet*, 178. C. D.

ce qu'il ne pourrait jamais faire dans la laideur. Pressé de ce besoin, il aime les beaux corps de préférence aux laids, et s'il y rencontre une âme belle, généreuse et bien née, cette réunion en un même sujet lui plaît souverainement. Auprès d'un être pareil, il lui vient en foule d'éloquents discours sur la vertu, sur les devoirs et les occupations de l'homme de bien; enfin, il se voue à l'instruire. Ainsi, par le contact et la fréquentation de la beauté, il développe et met au jour les fruits dont il portait le germe; absent ou présent, il y pense sans cesse, et les nourrit en commun avec son bien-aimé. Leur lien est bien plus intime que celui de la famille, et leur affection bien plus forte, puisque leurs enfants sont bien plus beaux et plus immortels... Il faut que celui qui veut atteindre ce but sublime considère la beauté de l'âme comme bien plus relevée que celle du corps, de sorte qu'une âme belle, d'ailleurs accompagnée de peu d'agréments extérieurs, suffise pour attirer son amour et ses soins, et pour qu'il se plaise à y enfanter les discours qui sont le plus propres à rendre la jeunesse meilleure (1). »

Ce n'est sans doute pas ici le lieu de montrer en détail quels horizons nouveaux Platon a ouverts à notre méditation, à la suite de Socrate, en agran-

(1) Platon, *Banquet*, 209 et 210.

dissant, sans la transformer, sa théorie de l'amour. Il suffit de se rappeler ce que va devenir pour lui ce droit chemin de l'amour, comme il l'appelle, qu'il faut suivre en commençant, dit-il, par les beautés d'ici-bas pour s'élever jusqu'à la beauté suprême, en passant en quelque sorte par tous les degrés de l'échelle, des beaux corps aux belles occupations, des belles occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que de science en science on parvienne à la science par excellence, qui n'est autre que la science du beau lui-même, et qu'on finisse par le reconnaître tel qu'il est réellement. Et Platon ajoutait, sous le nom de Socrate, avec un enthousiasme sublime qui a conservé pour nous toute sa chaleur : « Ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines, et de tous ces vains agréments condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine! Penses-tu qu'il eût à se plaindre de son partage celui qui, dirigeant ses regards sur un tel objet, s'attacherait à sa contemplation et à son commerce (1)? Et n'est-ce pas

(1) « Quippe cum Deus sit commune bonum, in quo veluti in principio ac fonte beatitudo est, cujus participatione omnes beati

seulement en contemplant la beauté éternelle avec le seul organe par lequel elle soit visible, qu'il pourra y enfanter et y produire, non des images de vertus, parce que ce n'est pas à des images qu'il s'attache, mais des vertus réelles et vraies, parce que c'est la vérité seule qu'il aime? Or c'est à celui qui enfante la véritable vertu et qui la nourrit, qu'il appartient d'être chéri de Dieu; c'est à lui plus qu'à tout autre homme qu'il appartient d'être immortel. Mon cher Phèdre, et vous tous qui m'écoutez, tels furent les discours de Diotime; ils m'ont persuadé, je l'avoue, et je voudrais à mon tour persuader à d'autres que, pour atteindre un si grand bien, nous n'avons guère ici-bas d'auxiliaire plus puissant que l'Amour (1). » Le sentiment qui inspire ici Socrate ne se rapproche-t-il pas dans une certaine mesure des sentiments qui permettaient à saint Bernard d'appeler l'amour « le plus excellent des dons de la nature (2)? »

Lorsque nous étudions dans Platon ou dans Xénophon cette théorie de l'amour socratique, qui s'est renouvelée et si facilement rajeunie dans le cours des âges, lorsque nous en considérons sur-

dicuntur. » (Augustini Niphi *De amore liber*, cap. 107, Lugduni, 1549, p. 272 et 273.)

(1) Platon, *Banquet*, 211 et 212.

(2) « Excellit in naturæ donis affectio hæc amoris. » (Saint Bernard, *Septième Discours sur le Cantique des Cantiques*, t. I de ses œuvres, édition de Mabillon, Paris, 1690, p. 1280.)

tout le but et l'intention principale, nous ne pouvons pas nous empêcher de songer à cette maxime de l'Ecriture, dont elle est en quelque sorte la réalisation et la mise en acte : « Considérez que je n'ai point travaillé pour moi seul, mais pour tous ceux qui cherchent à s'instruire (1). La sagesse cachée et le trésor qui ne se voit point, à quoi serviront-ils? Mieux vaut l'homme qui cache sa folie que celui qui cache sa sagesse (2). » Nous ne saurions trop le faire entendre, ce qu'a voulu surtout Socrate, c'est faire jouir ceux qui l'approchaient de ce doux et noble larcin d'amour, dont parle saint François de Sales, « qui, sans décolorer le bien, se colore de ses couleurs, sans le dépouiller se revêt de sa robe, sans lui rien ôter prend tout ce qu'il a, et sans l'appauvrir s'enrichit de ses biens ; comme l'air prend la lumière, sans amoindrir la splendeur originaire du soleil, et le miroir la grâce du visage, sans diminuer celle de l'homme qui se mire (3). »

Ce que l'on ne peut s'empêcher de remarquer dans la théorie de l'amour de Socrate, c'est le prosélytisme dont il a donné tant de preuves et, pour ainsi dire, l'apostolat dont il s'est cru chargé.

(1) *Ecclésiastique*, XXXIII, 18.

(2) *Ecclésiastique*, XLI, 17-18.

(3) Saint François de Sales, *De l'amour de Dieu*, livre V, chapitre I.

Fénelon parle quelque part de ces vertus excellentes qui se tournent en poison, qui nous remplissent et nous enflent, dès que nous y prenons un appui secret (1). Cet écueil, contre lequel vient parfois se briser la sagesse la plus haute, Socrate, on peut le dire, ne l'a pas même connu. Sa vie n'a-t-elle pas été consacrée à appliquer cette maxime que lui a prêtée Platon dans le *Théétète* : « Si l'on pouvait nous convaincre tous de notre dignité, il y aurait plus de calme et moins de mal sur la terre (2). » Ce n'est pas lui qui jamais se résignerait à croire, avec Sénèque, que ce n'est point perdre sa peine que d'apprendre pour soi seulement ce que tout le monde devrait connaître (3). Avec quelle sévérité ne condamnerait-il pas Epictète regardant les vertus fondamentales de la vie humaine comme des vertus spéculatives ou des vertus aristocratiques et, dans son amour égoïste de la sagesse, méprisant assez la foule pour déclarer qu'il ne faut pas se donner la peine d'annoncer la vérité à tout le monde (4) ! Allume-t-on une lampe pour étouffer sa lumière en la mettant sous le bois-

(1) Fénelon, *Lettres spirituelles*, 81.

(2) Platon, *Théétète*, 176, A.

(3) « Nemo est, qui intelligere te possit... Non est quod timeas ne operam perdideris : tibi didicisti. » (Sénèque, *Epist.* 7.)

(4) Arrien, *Dissertations d'Epictète*, I, 29. — Cf. I, 12 ; IV, 5 et 6 ; etc.

seau (1)? Socrate est resté convaincu que la vérité est le patrimoine commun de tous les hommes, et c'est pour cela qu'il a pu dire que les cœurs naturellement bons et pris d'une ardeur généreuse pour la vertu trouvaient en lui un amant passionné (2). On ne saurait en effet jamais trop le répéter, « la bonté ne fait que grandir à se communiquer, elle ne fait que plus abonder, comme ces sources qui n'ont toute leur pureté, toute leur fécondité, toute la vertu de leurs eaux, que quand elles ont trouvé où se répandre et couler (3). »

Il suffirait à la gloire de Socrate d'avoir démontré avec autant de force et d'évidence qu'il l'a fait que nulle part l'éclat divin de la beauté ne brille d'une façon plus radieuse que dans la bonté et la vertu ; le beau, que Platon appelle si justement la splendeur du bien, emprunte pour nous attirer et nous séduire une force invincible à l'essence même des objets avec lesquels il se confond naturellement. Socrate a bien vu que le propre de cette beauté, qui est à ses yeux le véritable et l'unique objet de l'amour, c'est de ne pouvoir se flétrir et de durer

(1) « Neque accendunt lucernam, et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt. » (Matth., V, 15.)— Cf. Marc, IV, 21 ; Luc, VIII, 16, et XI, 33.

(2) Xénophon, *Banquet*, chap. VIII.

(3) Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle*, t. I, p. 480.

toujours. La passion, qui s'adresse à des charmes éphémères, à des agréments périssables, n'a rien à voir avec l'amour célébré par Socrate et Platon ; elle en est parfois, on peut le dire, la plus dangereuse et la plus irréconciliable ennemie. Elle a trop souvent pour effet de river l'homme à la terre et de l'enchaîner dans les mille liens de la sensualité, tandis que l'amour socratique ne tend qu'à l'élever à l'idéal et à le rapprocher peu à peu de la beauté éternelle. Dans cet amour élevé, l'intelligence, loin d'abdiquer en faveur de la sensibilité, trouve à la fois son meilleur aliment et son repos le plus durable. Rien ne l'exerce et ne la fortifie davantage que la contemplation de ces horizons infinis où tout est lumière et clarté. « L'homme, dit Pascal, est né pour penser, et il n'y manque pas un moment. » « On ne vit qu'en aimant, dit Bossuet ; tout est amour en nous. » La beauté que Socrate regarde comme l'objet de l'amour n'a-t-elle pas ce privilége sublime de donner en même temps la plus complète satisfaction à ces deux besoins immortels de notre nature et à toutes les facultés de notre âme ? La théorie de l'amour de Socrate n'a donc absolument rien à démêler avec ces théories développées par d'autres philosophes, où l'amour ne serait déterminé que par l'utile ou par tout autre mobile non plus relevé, et où dans tous les cas son objet et son but suprême serait toujours autre chose

que le principe même du bien. Socrate n'a célébré de l'amour que cette puissance merveilleuse qui, selon Marsile Ficin, porte naturellement notre âme en haut (1). L'amour socratique ressemble dans une certaine mesure à l'amour divin célébré par l'auteur de l'*Imitation*, qui tend toujours en haut et ne veut être retenu par aucune des choses d'ici-bas (2). N'oublions pas que Platon, comme l'a remarqué Proclus, a fait de l'amour la première des trois causes principales qui, avec la vérité et la foi, doit élever l'homme au monde intelligible et divin (3).

Platon témoigne lui-même, dans le *Banquet*, que la poésie grecque n'a pas chanté l'amour (4) ; mais combien Socrate et lui l'ont vengé de cette indifférence, et comme ils l'ont célébré ! Trouverez-vous dans la suite des âges un homme qui ait possédé à un plus haut degré que Socrate le sens divin de la beauté ? Il serait intéressant de rechercher dans

(1) « Mirifica vis amoris naturaliter attollentis. » (Marsile Ficin, *Oper.*, t. II, fol. 1383)

(2) « Amor vult esse sursum, nec ullis infirmis rebus retineri. » *(Imitation*, liv. III, chap. v.*)*

(3) *Δοκεῖ δ'ἔμοιγε καὶ τὰς τρεῖς αἰτίας τὰς ἀναγωγούς, ἱκανῶς ὁ Πλάτων ἐκφαίνειν τοῖς μὴ παρέργως ἀκούουσι τῶν λεγομένων ἔρωτα, καὶ ἀλήθειαν, καὶ πίστιν.* (Proclus, *In Platonis theologiam*, lib. IV, cap. IX, Hambourg, 1618, p. 193.)

(4) « N'est-ce pas une chose étrange que de tant de poëtes qui ont fait des hymnes et des cantiques en l'honneur de la plupart des dieux, aucun n'ait fait l'éloge de l'Amour, qui est pourtant un si grand dieu ? » (Platon, *Banquet*, 177, A.)

16

l'histoire de la littérature si la poésie s'est souvenue du moins quelques fois des leçons de Socrate (1) : cette recherche, qui nous est interdite ici, nous ferait comprendre mieux encore la valeur incomparable et le charme élevé de l'amour socratique. Mais s'il fallait comparer à quelque chose l'amour tel que l'a compris Socrate, nous ne pourrions en vérité le comparer qu'au mysticisme chrétien : nous l'y comparerions avec des réserves infinies sans doute, et en tenant, comme il est juste, le plus grand compte des différences si profondes qui les séparent ; mais enfin nous ne pouvons oublier que Socrate, pour emprunter ici le

(1) Il y aurait peut-être quelque intérêt, mais ce n'est point ici le lieu, à rechercher, sans sortir de l'antiquité, quelle influence Socrate a pu exercer à cet égard sur Euripide, dont on le regardait parfois comme le collaborateur : Ἐδόκει δὲ συμποιεῖν Εὐριπίδῃ (Diogène de Laërte, II, 18), que Plutarque appelle aussi un homme qui s'entend à l'amour, ἐρωτικὸς ἀνήρ, et qu'il a loué d'avoir traité l'amour d'une façon philosophique. Rappelons seulement ici ce fragment que nous a conservé Athénée :

Παίδευμα δ' Ἔρως σοφίας ἀρετῆς
Πλεῖστον ὑπάρχει, καὶ προσομιλεῖν
Οὗτος ὁ δαίμων
Πάντων ἥδιστος ἔφυ θνητοῖς.
(Athénée, XIII, 561, A.)

Et encore ces deux vers d'une tragédie perdue d'Euripide :

Ὁ δ' εἰς τὸ σῶφρον ἐπ' ἀρετήν τ' ἄγων ἔρως
Ζηλωτὸς ἀνθρώποισιν.
(*Sthenebœa*, fragm. VIII, édit. Didot.)

langage de saint François de Sales, « connaissait clairement l'unité de Dieu, et avait tant d'inclination à l'aimer que, comme saint Augustin témoigne, plusieurs ont estimé qu'il n'enseigne jamais la philosophie morale pour autre occasion que pour épurer les esprits, afin qu'ils puissent mieux contempler le souverain bien, qui est la très-unique Divinité (1). » Le but de Socrate n'a-t-il pas quelque analogie avec la fin sublime que l'amour chrétien propose à notre contemplation? « La théologie mystique, écrit Gerson, a ceci de particulier qu'elle réside dans le sentiment, tandis que toutes les autres sciences résident dans l'intelligence. Et puisque toute affection n'est autre que l'amour, ou s'élève sur les ailes de l'amour selon les règles et sous la conduite de la philosophie, ne convient-il pas de nommer la théologie mystique l'art de l'amour, ou la science d'aimer (2)? »

Faut-il ajouter que nous ne saurions relire les plus touchantes effusions de saint Bernard, de Gerson ou de Fénelon sans laisser à Socrate, si petite

(1) Saint François de Sales, *De l'amour de Dieu*, livre I, chapitre XVII.

(2) « Habet hanc proprietatem Theologia mystica, quod in affectu reponitur, omnibus aliis scientiis repositis in intellectu. Et quoniam omnis affectio vel amor est, vel ab amore consurgit secundum philosophicam deductionem, nonne rationaliter ipsa Theologia mystica nominari debet ars amoris, vel amandi scientia? » (Gerson, *De mystica Theologia practica*, t. III de ses œuvres, 1706, p. 411.)

qu'elle soit, sa part dans cette division de l'esprit et du corps dont parle encore Gerson : n'a-t-il pas, comme eux, dans la mesure de ses forces, tenté de séparer, à l'aide de l'amour vivifiant, tout ce qu'il y a dans l'homme de spirituel et de divin de tout ce qu'il y a de terrestre et de corporel (1)?

Ainsi nous en revenons toujours à voir avant tout dans Socrate le héraut et l'apôtre de la spiritualité. C'est là sa grandeur impérissable : il a senti qu'il avait une âme, et que c'est cette âme qu'il fallait honorer surtout pour la rapprocher du Dieu paternel que lui révélait sa raison. C'est là réellement le but où tendent toutes ses théories : sa théorie de l'amour n'est pas autre chose qu'une tentative puissante pour arracher ceux qui l'approchent à leurs amours grossières, à leurs vulgaires inclinations, et qu'un élan sublime vers la beauté invisible dont il entrevoit l'immortelle et radieuse image au-dessus de toutes les merveilles de beauté que renferment le ciel et la terre.

(1) « Omne igitur, quod in homine reperitur spirituale, vel divinum, segregatur quodammodo per amorem vivificum ab omni eo quod terrestre est atque corporeum ; sic fit ibi divisio spiritûs et animæ, id est, spiritualitatis, et animalitatis, et sensualitatis, et separatur pretiosum a vili. » (Gerson, *De mystica Theologia speculativa*, considerat. XLII, t. III de ses œuvres, p. 395.)

CHAPITRE XI.

DU DÉMON DE SOCRATE.

Elien raconte, dans ses *Histoires*, qu'un peintre nommé Pauson ayant reçu l'ordre de représenter un cheval couché et l'ayant représenté courant, se contenta de répondre à son client qui lui reprochait vivement de n'avoir pas observé la convention faite entre eux : Retournez le tableau, et au lieu d'un cheval à la course, vous aurez un cheval couché. On comparait volontiers, dit Elien, les discours de Socrate aux peintures de Pauson, pour caractériser ces entretiens où il parlait par énigmes et d'une façon détournée (1).

Il reste aujourd'hui peu d'énigmes pour nous dans le langage de Socrate; mais cependant on est en vérité bien forcé d'ajouter foi au récit d'Elien, quand on voit quelle interprétation, faute de s'entendre sur les mots, l'on se plaît souvent encore de

(1) Elien, *Histoires variées*, XIV, 15.

nos jours à donner à l'une des plus belles théories psychologiques de Socrate, que l'on a quelque peine à reconnaître dans ce que l'on appelle universellement son Démon ou son Esprit familier.

On a dit, et l'un des plus éminents physiologistes de notre temps s'est flatté de l'avoir démontré, que Socrate se croyait en rapport avec des êtres imaginaires et, pour tout résumer en un mot, qu'il ne fallait voir en lui qu'un visionnaire, un halluciné, un fou. Ces termes paraissent durs sans doute, appliqués à celui que, d'un consentement unanime, on s'était habitué à considérer comme l'un des quelques hommes privilégiés en qui une prudence exquise et un bon sens inaltérable ne s'étaient jamais démentis; mais, si durs que soient ces termes, ils ont été prononcés contre Socrate. Il faut donc bien voir si l'humanité a eu tort de saluer en lui l'un des maîtres immortels de la pensée humaine, et si, au lieu de notre admiration, nous ne lui devons que notre pitié.

Sur quoi reposent surtout ces allégations que, disons-le tout de suite, nous avons à cœur de combattre? Sur quelques expressions familières à Socrate, mal définies ou plutôt mal comprises. Socrate parlait souvent d'un dieu qui l'inspirait, de quelque chose de divin, d'un Génie avec lequel il s'entretenait et qui lui conseillait ses résolutions. Est-ce à dire qu'il croyait à une apparition réelle, percepti-

ble pour lui seul, et que, lorsqu'il se disait en rapport avec cette voix mystérieuse, il croyait entendre la voix distincte d'un être hors de lui? Il y a un abîme entre cette supposition et la vérité.

Sans doute c'était à l'époque de Socrate une chose assez nouvelle de parler d'un dieu qui ne s'appelait ni Vulcain ni Mercure pour que ses contemporains aient pu à la rigueur l'accuser de se croire en communication avec un Esprit d'un ordre inférieur qu'ils ne connaissaient pas; mais pour nous, même les plus humbles, qui avons d'autres lumières, pouvons-nous admettre un seul instant une pareille hypothèse? La première condition nécessaire pour que nous ayons le droit de la supposer au moins vraisemblable, c'est assurément que les expressions employées ordinairement par Socrate s'y prêtent en quelque sorte d'elles-mêmes et qu'il ne soit pas possible de donner un autre sens à ces mots : θεός, θεῖον, δαίμων, δαιμόνιον, dont l'interprétation est le seul fondement sur lequel on puisse édifier ce roman de la folie de Socrate. Mais si ces expressions, au contraire, s'appliquent, comme il est facile de le prouver par de nombreux exemples, à l'âme humaine et à la puissance de ses inspirations, que restera-t-il d'une opinion qui ne se présente à nous que comme une opinion paradoxale?

Il suffit d'ouvrir les ouvrages des moralistes grecs pour se convaincre qu'il ne peut y avoir réellement

d'équivoque dans les expressions que Socrate avait coutume d'employer en parlant de ce Génie intérieur aux inspirations duquel il se vantait d'obéir. Héraclite et Démocrite l'avaient dit avant lui : « L'esprit de l'homme est un Dieu (1). L'âme est la demeure d'une divinité (2). » « On peut, dit Aristote, comprendre par heureux celui dont le génie est vertueux ; ce qui faisait dire à Xénocrate que celui-là est heureux qui a l'âme vertueuse ; car il prétend que l'âme est le génie de chacun de nous (3). »

« Pour ce qui concerne l'espèce d'âme la plus parfaite qui soit en nous, disait Platon, il faut considérer que Dieu l'a donnée à chacun de nous comme un génie divin (4). L'homme qui donne des soins continuels à la partie divine de lui-même et qui possède dans l'ordre le plus parfait le génie divin qui réside en lui, doit être éminemment heureux (5). »

(1) Ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. (Héraclite, ap. Stob., *Florileg.*, CIV, 13 ; Plutarch., *Quæst. plat.*, 1.)

(2) Ψυχὴ δ'οἰκητήριον δαίμονος. (Democrit., ap. Stob., *Ecl.*, II, 3.)

(3) Ὁμοίως δὲ καὶ εὐδαίμονα, οὗ ἂν ὁ δαίμων ᾖ σπουδαῖος· καθάπερ ὁ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἑκάστῳ εἶναι δαίμονα. (Aristote, *Topiques*, liv. II, chap. VI.)

(4) Τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε. (Platon, *Timée*, 90, A.)

(5) Ἀνάγκη δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ

Zénon faisait de même consister la vertu et la félicité dans l'harmonie parfaite entre la volonté du génie qui nous dirige et celle du gouverneur de l'univers (1). « Chaque homme, a dit Ménandre, reçoit en naissant un bon génie qui lui sert pendant toute la vie de maître et de guide (2). » « J'appelle démon, dit Dion Chrysostome, la puissance qui commande chez chaque homme et qui est l'inspiratrice de ses actions, que cet homme soit libre ou esclave, riche ou pauvre, roi ou simple particulier. Ce principe qui est supposé gouverner dans chaque homme est ce qu'on appelle le démon; il en est

μάλα κεκοσμημένον τὸν δαίμονα ξύνοικον ἐν αὑτῷ διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. (*Timée*, 90, C.)

(1) Εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν. (Diogène de Laërte, VII, 88.)

(2) Ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
Εὐθὺς γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου
Ἀγαθός. . . . .
. . . . . Θεός ἐστι τοῖς χρηστοῖς ἀεὶ
Ὁ νοῦς . . . .
. . . . . ὁ νοῦς γάρ ἐστιν ὁ λαλήσων θεός.

— « Dieu, dira de même Epictète, a placé près de chacun de nous son Génie protecteur. . . (Ζεὺς) ἐπίτροπον ἑκάστῳ παρέστησε, τὸν ἑκάστου Δαίμονα . . . Ὁ Θεὸς ἔνδον ἐστί, καὶ ὁ ὑμέτερος Δαίμων ἐστί. (Arrien, *Dissertations d'Epictète*, I, 14; Schweighœuser, *Epicteteæ philosophiæ monumenta*, t. I, p. 83.)

le chef et le maître (1). » L'intelligence, dira Marc-Aurèle, c'est le génie intérieur qui habite en nous. Il nous suffit de vivre avec le génie qui est au-dedans de nous, et de l'honorer d'un culte sincère. L'âme raisonnable de chacun est un dieu (2).

A quoi servirait de multiplier davantage ces exemples? Ils suffisent, et au-delà, pour démontrer qu'à partir de Socrate cette manière de parler de l'âme humaine était vulgaire dans la philosophie. Et comment oublier que par avance Socrate a fait lui-même une réponse péremptoire à ceux qui voudraient voir dans ce qu'il appelait les inspirations et la voix de son Génie une révélation particulière et directe de la Divinité : « Il ne faut pas, disait-il, attendre que les dieux se montrent à nous sous une

(1) Ἐγὼ μὲν νομίζω τὸν δαίμονα εἶναι τὸ κρατοῦν ἑκάστου. (Dion Chrysostome, *Orat.* XXV, Paris, 1604, p. 281.)

(2) Συζῇ δὲ θεοῖς ὁ συνεχῶς δεικνὺς αὐτοῖς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀρεσκομένην μὲν τοῖς ἀπονεμομένοις, ποιοῦσαν δὲ, ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. Οὗτος δέ ἐστιν, ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος. (Marc-Aurèle, V, 27.) — Ἀρκεῖ πρὸς μόνῳ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι, καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν. (II, 13.) — Ἔτι δέ ἐν σοί θεὸς ἔστω προστάτης. (III, 5.) — Εἰ δὲ μηδὲν κρεῖττον φαίνεται αὐτοῦ τοῦ ἐνιδρυμένου ἐν σοὶ δαίμονος. . . (III, 6.) — Ὁ ἑκάστου νοῦς θεός. (XII, 26.) Platon l'avait dit bien longtemps avant Marc-Aurèle : νοὺς θεός. (*Lois*, X, 897, B.) Ménandre l'avait redit après lui : Ὁ νοὺς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός. (Plutarque, *Questions platoniques*, 1.) — Etc., etc.

forme réelle; car ils n'apparaissent pas à nos yeux pour répandre sur nous leurs bienfaits (1). » Il est donc impossible de prétendre avec quelque fondement que Socrate, en parlant de son Génie, cherchait par une imposture plus ou moins condamnable à établir sa réputation dans l'esprit du peuple. Il ne nous est même pas permis de supposer, avec Rollin (2), que Socrate, pour accroitre son autorité, n'était pas fâché de laisser croire que c'était une divinité qui l'inspirait et lui découvrait l'avenir. Il n'existe pas d'indice, si léger qu'il soit, qui nous donne le droit de le montrer un seul instant sous les traits d'un imposteur ou d'un charlatan. Ajoutons que rien absolument ne nous autorise à contredire le témoignage de Plutarque, que Socrate a délivré la philosophie des fables et des idées superstitieuses dont Pythagore et Empédocle l'avaient surchargée, pour l'accoutumer à ne plus chercher la vérité que par les lumières d'une raison sage et modérée (3).

Faut-il maintenant dire un mot des traditions ou des légendes auxquelles a pu donner lieu dans l'antiquité la croyance à l'Esprit familier de Socrate? Il suffit d'examiner sans parti pris les faits sur lesquels

(1) Xénophon, *Mem.*, IV, 3, 13.

(2) Rollin, *Histoire ancienne*, liv. IX, chap. IV, § 2. Paris, 1740, t. II, p. 669. — Cf. Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, 1756, t. II, p. 122.

(3) Plutarque, *Du Démon de Socrate*, chap. IX.

on s'efforce de fonder cette croyance pour se convaincre qu'ils sont à cet égard sans aucune valeur et sans aucun poids. Peut-on, par exemple, invoquer bien sérieusement cette tradition que nous a conservée Plutarque (1), suivant laquelle l'oracle aurait conseillé à Sophronisque d'abandonner son fils à son instinct naturel, parce qu'il avait en lui pour se conduire un guide préférable à tous les maîtres qu'on pourrait lui donner, pour conclure que depuis son bas âge Socrate était d'une singularité extraordinaire? Mais, ainsi que l'a remarqué Brucker, comment ne pas voir dans ce récit une invention de l'imagination poétique des Grecs pour confirmer la croyance populaire à l'Esprit familier de Socrate (2)? Il est bien évident d'ailleurs que la plupart des faits sur lesquels repose cette croyance ont été inventés après coup et en quelque sorte pour le besoin de la cause. Ces traditions ne diffèrent en rien par leur caractère des traditions poétiques que l'on retrouve au berceau d'autres grands hommes : il suffit de rappeler ici les abeilles qui avaient, disait-on, déposé leurs rayons de miel sur les lèvres de Pindare

(1) Plutarque, *Du Démon de Socrate*, chap. XX.

(2) Quæ tamen narratiuncula valde redolet ingenium Græcum, fingendi licentia semper famosum; nam haud obscure prodit ideo esse excogitatam, ut fides traditioni de genio Socratis haberetur. » (Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. I, p. 524.)

dans son enfance (1). Peut-on s'empêcher de le croire quand on en retrouve qui ne peuvent être autre chose que des fables?

Socrate, dit-on, était prophète et se vantait de connaître l'avenir. Sur ce point encore il faut s'entendre. Quand Cicéron rapporte avec une imperturbable gravité que Socrate ayant un jour détourné son ami Criton d'aller se promener à la campagne, et que celui-ci n'ayant pas voulu l'écouter revint avec un œil gravement blessé par une branche d'arbre (2), je ne puis m'empêcher de sourire, sinon de la crédulité, du moins de la complaisance du narrateur. Mais que Socrate, par exemple, après la défaite des Athéniens à Délium, conseille à ceux qui l'accompagnaient dans la retraite, de prendre un autre chemin que celui qu'ils suivaient, et que ceux qui ne l'écoutent pas viennent à tomber dans la cavalerie des ennemis (3), je reconnais là la marque incontestable d'une observation prudente et sage. Ménandre l'a dit avec raison : « L'homme qui a le plus de sens est tout ensemble le meilleur devin et le meilleur conseiller. » C'est dans ce sens qu'il faut accepter et recueillir les prédictions de Socrate, et l'on peut s'étonner à bon droit que l'on veuille parfois y trouver autre chose que les preuves élo-

(1) Pausanias, IX, 23.

(2) Cicéron, *De la Divination*, I, 54.

(3) Plutarque, *Du Démon de Socrate*, chap. XI.

quentes d'une sagesse et d'un bon sens peu vulgaires (1). Il n'est pas nécessaire d'admettre que Socrate ait cru à l'intervention d'une puissance surnaturelle pour ajouter foi au témoignage de Xénophon, qu'assez souvent il avertissait ses amis de ce qu'ils devaient ou ne devaient pas faire suivant les inspirations de son Génie, et que ceux qui l'ont cru s'en sont fort bien trouvés, comme au contraire ceux qui ont négligé ses avis n'ont pas manqué de s'en repentir (2). Tout cela s'explique assez par les conseils de cette prudence dont Gabriel Naudé écrivait qu'elle est « l'équerre et la règle de toutes les affaires, en un mot l'art de

(1) Ces réflexions de l'abbé Fraguier sont pleines de sens et de justesse : « Dieu, dit Socrate à Alcibiade (Platon, 1er *Alcibiade*, 105, D), m'a toujours empêché de vous parler, tandis que la faiblesse de l'enfance eût rendu mes discours inutiles. » N'est-ce pas visiblement la prudence qui empêchait Socrate de traiter sérieusement avec Alcibiade dans un temps où des propos sérieux eussent pu donner à un enfant une sorte de dégoût dont peut-être ne serait-il jamais revenu! Et, lorsque dans le dialogue de la *République* (VI, 496, C), Socrate rejette sur l'inspiration d'en haut son éloignement pour les affaires publiques, dit-il autre chose que ce qu'il avance dans son *Apologie* (31, D; 32, A), qu'un homme de bien qui, dans un état corrompu, se mêle du gouvernement, n'est pas longtemps sans périr! (40, A, B.) » (Fraguier, *Dissertation sur l'ironie de Socrate, sur son prétendu démon familier, et sur ses mœurs*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. IV, p. 369.)

(2) Xénophon, I, 1, 4.

la vie, comme la médecine est l'art de la santé (1).» Fallait-il donc être réellement prophète pour prédire aux Athéniens les désastres de l'expédition de Sicile (2)?

Cicéron, dans une de ses *Lettres familières*, rappelle à Cécina combien sa propre divination l'a merveilleusement servi pour l'aider à prévoir les évènements qui devaient se produire au milieu des luttes et de l'agitation dont il était le témoin. « J'ai prévu si juste, ajoutait-il, que l'on pourrait aujourd'hui me soupçonner d'arranger mes prédictions sur les évènements, s'il n'y avait encore autour de moi tant de personnes à même d'en attester la vérité (3). » Il n'y a dans les prédictions de Socrate rien de plus extraordinaire que dans celles dont Cicéron n'hésite pas à se faire honneur à lui-même. Et pourtant Cicéron ne rapporte pas sa prévoyance et sa perspicacité à l'observation du vol des oiseaux ou à une révélation surnaturelle; il a, comme il le dit, d'autres signes pour se guider, son expérience et ses études. C'est ainsi que Guy-Patin a pu dire avec raison de Socrate qu'il était lui-même son Esprit familier (4). Il faut savoir quelque gré à

(1) G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, Paris, 1625, p. 313.

(2) *Théagès*, 129, D; Plutarque, *Vie de Nicias*; *Du Démon de Socrate*, 11.

(3) Cicéron, *Ad famil.*, lib. VI, epist. 6.

(4) *L'Esprit de Guy-Patin*, Amsterdam, 1709, p. 286.

ceux qui ont su se contenter de voir dans Socrate un esprit que ses propres lumières et la connaissance des hommes rendent éclairé sur l'avenir. Ne faut-il pas se rappeler d'ailleurs qu'à ceux qui l'interrogeaient sur des entreprises dont l'évènement incertain se dérobe à la prévoyance humaine, Socrate ne faisait aucune réponse et qu'il se contentait de les renvoyer à l'oracle de Delphes (1)?

Parlerons-nous maintenant des songes de Socrate pour montrer qu'on ne peut aucunement en conclure qu'il était sujet à des hallucinations? Y a-t-il quelque chose de si étrange à l'entendre raconter lui-même, trois jours avant sa mort, que dans sa prison il a cru voir en songe une femme belle, bien faite et vêtue de blanc s'approcher de lui, l'appeler et lui dire que dans trois jours il sera arrivé à la fertile Phthie (2)? A-t-on accusé Marc-Aurèle de folie pour avoir déclaré qu'il a conçu en songe l'idée de se servir de remèdes, souvent efficaces, et particulièrement contre ses crachements de sang et ses vertiges (3)? Que dirait-on si l'on trouvait dans l'histoire de Socrate un songe analogue à celui que l'on attribuait dans l'antiquité à Sophocle? Une patère d'or d'un grand poids ayant été enlevée du temple d'Hercule, on raconte que le poëte vit plusieurs fois en

(1) Xénophon, *Expédition de Cyrus*, liv. III, chap. 1.
(2) Platon, *Criton*, 44, A. B.
(3) Marc-Aurèle, I, 17.

songe le dieu qui lui indiquait le voleur, et qu'il monta sans hésiter à l'Aréopage pour y faire le rapport de son rêve. Les Aréopagites firent arrêter l'homme que leur désignait Sophocle, et ce malheureux ayant été appliqué à la question avoua son crime et restitua la patère (1). Et ce récit inspire à M. Lévesque cette observation fort naturelle et fort ingénieuse : « Si Athènes avait eu beaucoup de rêveurs comme Sophocle, on aurait vu l'Aréopage mettre tous les jours quelques malheureux à la torture (2). »

Il nous resterait, pour parcourir le cercle des arguments invoqués en faveur de cette thèse de la folie de Socrate, à le considérer au siége de Potidée, livré à cet état que les auteurs, dit M. Lélut, traitent en général d'extase, « mais que les véritables anthropologistes savent comment caractériser (3). » Laissons aux anthropologistes leur science, et sans prétendre le moins du monde la leur disputer ici, contentons-nous de parler de l'extase de Socrate. On lit, dans le *Banquet* de Platon, que pendant l'expédition des Athéniens contre Potidée, on aperçut un matin Socrate debout, méditant sur quelque chose. Ne trouvant pas ce qu'il cher-

(1) Cicéron, *De la Divination*, I, 25.

(2) *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. IV, p. 173.

(3) Lélut, *Du Démon de Socrate*, 2e édition, p. 156.

chait, il ne bougea point, et continua de réfléchir dans la même situation. Il était déjà midi : nos gens l'observaient, raconte Alcibiade, et se disaient avec étonnement les uns aux autres que Socrate était là rêvant depuis le matin. Enfin vers le soir, des soldats ioniens, après avoir soupé, apportèrent leurs lits de campagne en cet endroit, afin de coucher au frais (on était alors en été), et d'observer si Socrate passerait la nuit dans la même posture. En effet, il continua de se tenir debout jusqu'au lendemain au lever du soleil. Alors, après avoir fait sa prière au soleil, il se retira (1).

Ceux qui n'ont pas la moindre idée de la concentration de l'esprit se repliant sur lui-même ne comprendront jamais sans doute un état tout exceptionnel en effet, où l'âme, sortant complètement, pour ainsi dire, du corps qu'elle anime, se livre exclusivement à l'objet de sa contemplation (2). Si rare que soit cet état dans la nature humaine, il faut bien cependant en reconnaître la possibilité. Il faut se rendre compte des difficultés immenses que l'on éprouve, sans une puissance d'abstraction incalculable, à fixer sous le regard de l'esprit les

(1) Platon, *Banquet*, 220, C, D.

(2) N'est-ce pas là l'extase telle que la définit Gerson : Est extasis raptus mentis cum cessatione omnium operationum in inferioribus potentiis.» (*De mystica theologia speculativa*, considerat. XXXVI, t. III de ses œuvres, p. 391.)

phénomènes si importants et si complexes du monde des idées. L'âme s'attachant tout entière à un objet invisible, c'est là, quoi que l'on puisse dire, l'un des plus grands spectacles qu'il nous soit donné de considérer. Rappelez-vous ce peintre de l'antiquité qui avait une telle passion pour son art qu'il oubliait souvent s'il avait dîné et qu'il était obligé de le demander à ses esclaves (1). Rappelez-vous surtout Archimède, si ravi d'avoir découvert la solution d'un problème de géométrie qu'il sort tout nu du bain et court dans les rues de Syracuse, en s'écriant : Je l'ai trouvé! je l'ai trouvé (2)! Voyez-le, tout absorbé par ses méditations, ne pas s'apercevoir que la ville est envahie par les ennemis et tomber ainsi sous les coups d'un soldat romain, tout irrité de ne pouvoir l'arracher aux réflexions dans lesquelles il était plongé (3)!

N'est-ce pas une extase aussi que Descartes

(1) Plutarque, *Si un vieillard doit s'occuper des affaires publiques*, chap. V.

(2) Plutarque, *On ne peut vivre agréablement en suivant la doctrine d'Epicure*, chap. XI.

(3) « Archimedem memoriæ proditum est, in tanto tumultu, quantum capta urbs in discursu diripientium militum ciere poterat, intentum formis, quas in pulvere descripserat, ab ignaro milite, quis esset, interfectum. » (Tite-Live, *Histoires*, liv. XXV, chap. 31.)— Cf. Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, liv. V, chap. XIX; Plutarque, *Vie de Marcellus*, chap. 19, etc.

éprouve au moment de trouver la méthode qu'il poursuit? Plongé dans la méditation et recueilli en lui-même, il croit entendre en songe le signal de l'Esprit de vérité descendant en lui pour le posséder et pour lui ouvrir les trésors de toutes les sciences. Il déclarait lui-même, dit Baillet, que le Génie qui excitait en lui l'enthousiasme dont il se sentait le cerveau échauffé depuis quelques jours, lui avait prédit ces songes avant que de se mettre au lit, et que l'esprit humain n'y avait aucune part. Son enthousiasme ne le quitta que quelques jours après, et son esprit rentra dans son premier calme (1). Essayez donc cependant de faire de Descartes un visionnaire et un halluciné !

Et s'il fallait des exemples plus à notre portée et plus près de nous, ne suffirait-il pas de nous représenter M. Ampère, « tantôt égaré au milieu des ruines et possédé par la vision du passé au point de perdre le souvenir et même la perception du présent, tantôt poursuivant ses lectures à travers nos rues populeuses et conduit loin de son but par le mouvement pressé de la foule, tantôt le crayon à la main et quelque grammaire orientale sous les yeux dans nos voitures publiques. » A cette vue, ajoute avec raison son ingénieux panégyriste, « je suis moins tenté de sourire que je ne

(1) Baillet, *Vie de Descartes*, liv. II, chap. I; Paris, 1691, page 85.

me sens attendri par la vue de cet esprit oublieux de son corps, et uniquement appliqué à rester en communication constante, malgré l'espace et le temps, avec d'autres esprits (1). »

On croira donc peut-être que nous n'avons pas tort de ne voir dans l'extase de Socrate, avec un des meilleurs historiens de la philosophie ancienne (2), qu'un témoignage éclatant de la force avec laquelle son âme se livrait à l'objet de sa contemplation. Il n'y a pas de forme de langage, si éloquente qu'elle soit, qui puisse nous faire admettre que « le sacrifice a été consommé » et que « l'humanité, qui s'enorgueillissait naguère des prodiges d'une raison sublime et créatrice, n'a plus qu'à se voiler la tête pour pleurer la perte, désormais irréparable, d'un de ses plus glorieux enfants (3). » Si « l'étude de la psychologie morbide » doit amener tous ceux qui s'y livrent à ne voir dans les plus grands hommes de tous les temps que des hallucinés et des fous, nous avouons de grand cœur que cette étude n'a rien qui puisse nous attirer. Prétendre que l'homme ne peut proposer à ses efforts le but le plus élevé sans perdre dans cette

(1) M. Prevost-Paradol, *Discours de réception à l'Académie française.*

(2) Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, traduite par M. Tissot, t. II, p. 31.

(3) Lélut, *Du démon de Socrate*, 2e édition, p. 195.

poursuite la conscience de soi-même et sans s'abîmer dans les plus folles visions, ce serait non-seulement calomnier l'humanité, ce serait nier la justice et la bonté de Dieu.

Nous sommes amenés naturellement à considérer maintenant, avec le plus d'attention possible, ce que Socrate veut au juste nous faire entendre par ces inspirations divines auxquelles nous devons obéir sans résistance, et à nous rendre un compte exact de la théorie profonde qui se cache sous cet Esprit familier de Socrate. C'est vraiment là le côté le plus intéressant de ce que nous appelons avec tout le monde son Démon.

Il y a là, sachons bien le comprendre, une des leçons les plus profondes que la philosophie nous puisse donner, l'un des plus graves enseignements que la science psychologique de l'antiquité nous ait transmis sur la nature même de l'âme. Osons le dire, les admirables développements de Platon sur cette question capitale sont en quelque sorte en germe dans cette théorie si maltraitée du Démon de Socrate ; c'est là leur vrai principe, et l'on ne peut nier qu'ils sont en parfaite harmonie avec l'idée que Socrate s'est appliqué à nous donner de la partie de nous-mêmes qui préside à notre vie pour l'éclairer et la conduire. Aussi, dans la pensée de Socrate, nous n'hésitons pas à ne pas séparer tout ce qu'il a dit du Dieu qui le guidait dans la

plupart de ses actions de la conception même de l'idée de la spiritualité. Son but n'est-il pas en effet de persuader à l'homme qu'il doit se retirer du commerce de la sensation pour se replonger dans la partie intérieure de lui-même (1)? Il y a dans cette direction imprimée par Socrate à l'activité de la pensée humaine toute une méthode, une règle de conduite tout entière.

Ce n'est pas, il nous le fait entendre, en nous répandant au-dehors que nous trouverons la vérité et que nous parviendrons à nous connaître nous-mêmes: il faut descendre dans les profondeurs de notre être pour découvrir les secrets de notre nature et pour entendre les révélations de la vérité immuable. « L'homme livré aux sens et à l'imagination, dit Bossuet, ne veut pas ou ne peut pas se recueillir en soi-même, ni s'attacher aux idées pures, dont son esprit embarrassé d'images grossières ne peut porter la vérité simple (2). » Moins éclatante est cependant la lumière du soleil visible

(1) Telle est la définition que Marsile Ficin donnait avec beaucoup de sens du Démon de Socrate, lorsqu'il écrivait ces paroles: « Si quæras qualis Socratis dæmon fuerit, respondebitur igneus, quoniam ad contemplationem sublimius erigebat. Item Saturnius, quoniam intentionem mentis quotidie mirum in modum abstrahebat a corpore. . . Numquid ipsum Socratis intellectum possumus dæmonem nuncupare? Possumus certe.» (*Oper.*, Bâle, 1576, t. II, p. 1387.)

(2) Bossuet, *Elévations sur les Mystères*, 1re semaine, élév. 2.

que cette lumière intérieure à la clarté de laquelle tout homme peut se guider, se connaître et s'instruire. C'est cet Esprit de vérité dont parlait Maine de Biran, « qui luit dans les profondeurs de l'âme et dirige l'homme méditatif appelé à visiter ces galeries souterraines. Cette lumière, ajoutait-il, n'est pas faite pour le monde, car elle n'est appropriée ni au sens externe ni à l'imagination; elle s'éclipse ou s'éteint même tout-à-fait devant cette autre espèce de clarté des sensations et des images, clarté vive et souvent trompeuse qui s'évanouit à son tour en présence de l'esprit de vérité (1). » Sans doute la conscience est une lumière qui illumine tout homme venant en ce monde, et le profond métaphysicien que nous venons de citer ne veut pas dire lui-même que son langage ne se fait entendre qu'à un petit nombre d'initiés; mais il nous fait comprendre que cette voix intime ne découvre tous ses secrets qu'à ceux qui s'efforcent de les pénétrer par la réflexion, et que la méditation est nécessaire pour que la vérité nous apparaisse dans toute sa profondeur et sans aucun déguisement. « Pour voir, dit Bossuet, ce n'est pas assez d'avoir la lumière présente, il faut se tourner vers elle, il lui faut ouvrir les yeux (2). » N'est-ce pas

(1) Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, préface.

(2) Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, § 10.

là toute la pensée de Socrate ? Quand la gloire de Socrate se bornerait à avoir tenté de dégager ainsi, par un vigoureux et constant effort, le principe immatériel de l'homme de tous les éléments grossiers qui l'obscurcissent et l'enchaînent, il faudrait avoir pour cette tentative une reconnaissance éternelle. N'est-ce pas là le but suprême de la philosophie ?

Nous ne connaissons rien de plus vraiment socratique que ce passage si remarquable du *premier Alcibiade* de Platon : « Si l'inscription de Delphes, Connais-toi toi-même, parlait à l'œil, comme elle parle à l'homme, et qu'elle lui dit : Regarde-toi toi-même, que croirions-nous qu'elle lui dirait ? Ne croirions-nous pas qu'elle lui ordonnerait de se regarder dans une chose dans laquelle l'œil peut se voir?... As-tu remarqué que toutes les fois que tu regardes dans un œil, ton visage paraît dans cette partie de l'œil placé devant toi, qu'on appelle la pupille, comme dans un miroir, fidèle image de celui qui s'y regarde ? Un œil donc, pour se voir lui-même, doit regarder dans un autre œil et dans cette partie de l'œil, qui est la plus belle et qui a seule la faculté de voir. N'en est-il pas de même de l'âme ? Pour se voir, ne doit-elle pas se regarder dans l'âme et dans cette partie de l'âme où réside toute sa vertu, qui est la sagesse, ou dans quelque autre chose à laquelle cette partie de l'âme res-

semble? Cette partie de l'âme est donc sa partie divine, et c'est en y regardant et en y contemplant l'essence de ce qui est divin, Dieu et la sagesse, qu'on pourra se connaître soi-même parfaitement (1). »

Peut-on s'empêcher de rapprocher ici de Socrate Bossuet qui nous crie : « Ecoute, Israël, écoute dans ton fond ; n'écoute pas à l'endroit où se forgent les fantômes : écoute à l'endroit où la vérité se fait entendre, où se recueillent les pures et simples idées. Ecoute là, Israël, et là, dans le secret de ton cœur, où la vérité se fait entendre, là retentira sans bruit cette parole : « Le Seigneur notre Dieu est un seul Seigneur (2). » De là ce précepte qui s'éloigne si peu des exhortations de Socrate : « Soyons attentifs à cette école intérieure, qui se tient dans le fond du cœur. Soyons recueillis et intérieurs, puisque c'est au-dedans que nous parle notre Docteur (3)... Demeurez uni à vous-même, et à Dieu, qui est en vous (4). »

(1) Platon, *premier Alcibiade*, 132 et 133.

(2) Bossuet, *Elévations sur les Mystères*, 1re semaine, élév. 4.— Et ailleurs : « Il sort du fond de notre âme une lumière céleste qui dissipe tous les fantômes... Si vous la pressez davantage, et que vous lui demandiez ce que c'est, une voix s'élèvera du centre de l'âme : Je ne sais pas ce que c'est, mais néanmoins ce n'est pas cela. » *(Sermon sur la mort.)*

(3) Bossuet, *Méditations sur l'Evangile ; la Cène*, 1re partie, 95e jour.

(4) Ibid., 96e jour.

La conduite de Socrate ne s'explique-t-elle pas maintenant d'elle-même, et son langage a-t-il encore besoin d'être justifié? N'avait-il pas le droit de se rendre à lui-même ce témoignage : « Lorsque, disait-il, j'appelle cet esprit un démon, je crois user d'un langage plus vrai et plus pieux que ceux qui attribuent aux oiseaux la puissance des dieux (1). » Nous pouvons le voir sans étonnement en face de ses juges, au moment même de sa condamnation, invoquer ce divin témoignage et cette voix céleste qui l'ont guidé toute sa vie : « Cette inspiration prophétique qui n'a cessé de se faire entendre à moi dans tout le cours de ma vie, qui dans les moindres occasions n'a jamais manqué de me détourner de tout ce que j'allais faire de mal, aujourd'hui qu'il m'arrive ce que vous voyez, ce qu'on pourrait prendre et ce qu'on prend en effet pour le plus grand de tous les maux, cette voix divine a gardé le silence : elle ne m'a arrêté ni ce matin quand je suis sorti de ma maison, ni quand je suis venu devant ce tribunal, ni tandis que je parlais, quand j'allais dire quelque chose. Cependant, dans beaucoup d'autres circonstances, elle vint m'interrompre au milieu de mon discours, mais aujourd'hui elle ne s'est opposée à aucune de mes actions, à aucune de mes paroles : quelle en peut être la

(1) Xénophon, *Apologie de Socrate*, chap. II.

cause? Je vais vous le dire ; c'est que ce qui m'arrive est, selon toute vraisemblance, un bien, et nous nous trompons sans aucun doute, si nous pensons que la mort soit un mal. Une preuve évidente pour moi, c'est qu'infailliblement, si j'eusse dû mal faire aujourd'hui, le signe ordinaire m'en eût averti. » S'il fallait à ces paroles de Socrate un commentaire, nous ne le chercherions pas ailleurs que dans ce précepte de Platon : « Il ne faut jamais écouter en soi d'autre voix que celle de la raison ; car la droite raison, c'est la voix de Dieu qui nous parle intérieurement. »

Faisons-nous d'ailleurs autre chose que ce que nous enseigne Socrate, lorsque nous demandons à Dieu d'éclairer et d'inspirer lui-même nos résolutions? Lorsque, dans les circonstances difficiles, notre raison balance, notre jugement incertain flotte presque au hasard, ne nous arrive-t-il pas de chercher hors de nous un appui plus solide, une lumière moins douteuse, et d'appeler en quelque sorte Dieu lui-même au secours de notre faiblesse? Et lorsque, fortifiés par cet appel, nous sentons disparaître toutes nos hésitations, ne disons-nous pas avec une confiance inébranlable : Maintenant tous mes doutes sont levés, ma route est tracée, car c'est Dieu qui m'inspire? Est-ce là de la folie? ou la folie n'est-elle pas plutôt dans ce délire de l'orgueil qu'enseignent à l'homme les maîtres du

stoïcisme, lorsqu'ils lui persuadent que sa raison n'est pas soumise à d'autres lois que la raison même de Dieu, et que c'est en lui-même que réside son bien suprême (1)? N'est-ce pas celui qui se dit et qui se croit le plus sage qui est vraiment le plus insensé (2)? En vérité, nous ne saurions faire un crime à Socrate de n'avoir pas mis tout son espoir et toute sa confiance dans la vanité de la sagesse humaine.

La saine philosophie ne le désavouera jamais lorsqu'il parle des oracles que la vérité prononce au fond de nous-mêmes et des inspirations que nous trouvons dans notre âme. Rappelez-vous en quels termes Fénelon parle de cet oracle qui ne se tait jamais, de ce maître intérieur qui est partout et dont la voix se fait entendre à tous les hommes, d'un bout de l'univers à l'autre, qui seul enseigne tout, et sans lequel on n'apprend rien. « Il faut, écrit Malebranche, rentrer en nous-mêmes et chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais et qui nous éclaire toujours. Il parle bas, mais sa voix est distincte; il éclaire peu, mais sa lumière est pure.

(1) « Unum bonum est, quod beatæ vitæ causa et firmamentum est, sibi fidere. » (Sénèque, *Epist.* 31.) — « Humanus animus nullos sibi poni, nisi communes et cum Deo, terminos patitur. » (*Epist.* 102.) — Cf. *Epist.* 41, 59, 71, 87; *Epictète, Dissertations,* I, 12 et 20, etc., etc.

(2) « Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. » (Saint Paul, *Epître aux Romains,* I, 22.)

Non, sa voix est aussi forte qu'elle est distincte, sa lumière est aussi vive et aussi éclatante qu'elle est pure; mais nos passions nous tiennent toujours hors de chez nous, et par leur bruit et leurs ténèbres elles nous empêchent d'être instruits de sa voix et éclairés de sa lumière. Il parle même à ceux qui ne l'interrogent pas; et ceux que les passions ont emportés le plus loin entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles; mais des paroles fortes, menaçantes et terribles, plus perçantes qu'une épée à deux tranchants, qui pénètre jusque dans les replis de l'âme, et qui discerne les pensées et les mouvements du cœur; car tout est à découvert devant ses yeux... Il faut donc rentrer en nous-mêmes et nous rapprocher de lui. Il faut l'interroger, l'écouter et lui obéir (1). »

Ah! sans doute ceux qui peuvent réussir à croire qu'il est impossible à l'homme d'entendre distinctement des paroles qu'une voix n'a pas réellement prononcées à son oreille, ceux-là peuvent nier la sincérité de Socrate ou juger ses aveux avec bien du mépris; mais qu'importe, s'il a contribué par son exemple à arracher quelques hommes au tumulte des passions, au bruit du monde extérieur, à l'influence des choses qui passent, pour les replonger dans ces profondeurs de l'âme où, selon la

(1) Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. V, chap. IV.

parole de saint Augustin, ne saurait entrer aucun homme, mais où Dieu lui-même est auprès de nous (1)? Ce que veut par-dessus tout nous faire entendre Socrate, c'est qu'il ne faut jamais se lasser d'en appeler au témoignage de la conscience, à ces entrailles de l'âme, comme l'appelle encore saint Augustin (2), à l'autorité de cette voix intérieure qui ne manque de clarté que pour ceux qui ne la veulent pas entendre et qui l'étouffent eux-mêmes sous le tumulte de leurs passions. Quelles que soient les leçons que le monde extérieur nous puisse donner, si féconde que puisse être l'observation des choses sensibles et l'expérience même de la vie, pourra-t-on jamais les comparer aux leçons que nous trouvons dans notre propre fonds? les révélations qu'elles nous donnent égaleront-elles jamais en importance et en évidence les révélations de cette voix secrète qui nous instruit même malgré nous et qui, lorsque nous écoutons ses avis, nous guide avec une sûreté infaillible au milieu des plus redoutables écueils? La voix dont parle Socrate

(1) « In conscientia, quo nullus hominum intrat; ubi nemo tecum est, ubi tu et Deus es. » (Saint Augustin, *Enarratio in psalmum LIV*, édition des Bénédictins, t. IV, p. 506.)— « Illuc confugiet, et ibi inveniet Deum. » (*Enarratio in psalmum XLV*, t. IV, p. 400.)

(2) « Venter interioris hominis conscientia cordis est. » (Saint Augustin, *In Joann. tract.*, XXXII, 4; t. III, 2me partie, p. 526.)

n'est autre chose que le sens divin dans l'âme, dont Platon dira si admirablement que c'est le point par lequel Dieu tient suspendue à lui notre racine, notre principe, et relève l'homme entier (1). Ou bien n'est-ce pas encore « ce ressort caché » dont parle Bossuet, « qui n'agit pas encore de toute sa force, et lequel, quoiqu'il soit contraint, quoiqu'il n'ait pas son mouvement libre, fait bien voir par une certaine vigueur qu'il ne tient pas tout entier à la matière, et qu'il est comme attaché par sa pointe à quelque principe plus haut (2)? »

Oui, Socrate avait raison, la voix qu'il entendait, c'était la voix de Dieu. Dieu n'a pas laissé l'homme ici-bas sans boussole et sans guide, et s'il s'est retiré derrière d'impénétrables nuages, il n'en a pas moins versé des flots de lumière sur la route que nous avons à traverser et où il veut, suivant le mot de Platon, que nous nous rendions selon notre faiblesse ses imitateurs en pratiquant toutes les vertus, pour bien mériter de sa justice et de sa bonté. Si c'est la folie de Socrate d'avoir cru que l'homme n'a vraiment de grandeur que par la pensée et que la pensée seule peut le rapprocher du ciel; de s'être persuadé que son âme était une chose divine, en

(1) Τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα. (Platon, *Timée*, 90, A)

(2) Bossuet, *Sermon sur la mort.*

communication avec Dieu lui-même, oh! que cette folie soit la nôtre, car en-dehors d'elle il n'y a ni raison pour l'intelligence, ni dignité pour la vie humaine, et seule elle peut donner à notre existence sa signification et son prix.

CHAPITRE XII.

SOCRATE ET LA RELIGION DE SON TEMPS.

Tout le monde connaît cet agréable épisode du commencement du *Phèdre* de Platon, où Socrate, sollicité de faire connaître son opinion sur l'un des faits de la mythologie nationale, l'enlèvement d'Orithye par Borée sur les bords de l'Ilissus (1), fait à son interlocuteur cette réponse qui mérite d'être particulièrement remarquée : « Si je doutais de cette aventure, comme les savants, je ne serais pas fort embarrassé; je pourrais subtiliser, et dire que le vent du nord la fit tomber des roches voisines, quand elle jouait avec Pharmacée, et que ce genre de mort donna lieu de croire qu'elle avait été ravie par Borée; ou bien je pourrais dire qu'elle tomba du rocher de l'Aréopage; car c'est là que plusieurs transportent la scène. Pour moi, mon cher Phèdre,

(1) Sur l'enlèvement d'Orithye par Borée, voy. Pausanias, I, 19, 5, et surtout la *Bibliothèque* d'Apollodore, III, 15. 2.

je trouve ces explications très-ingénieuses; mais j'avoue qu'elles demandent trop de travail, de raffinement, et qu'elles mettent un homme dans une assez triste position; car alors il faut qu'il se résigne aussi à expliquer de la même manière les Hippocentaures, ensuite la Chimère; et je vois arriver les Pégases, les Gorgones, une foule innombrable d'autres monstres plus effrayants les uns que les autres, qui, si on leur refuse sa foi, et si on veut les ramener à la vraisemblance, exigent des subtilités presque aussi bizarres qu'eux-mêmes, et une grande perte de temps. Je n'ai point tant de loisir. Pourquoi? C'est que j'en suis encore à accomplir le précepte de l'oracle de Delphes, *Connais-toi toi-même*; et quand on en est là, je trouve bien plaisant qu'on ait du temps de reste pour les choses étrangères. Je renonce donc à l'étude de toutes ces histoires; et me bornant à croire ce que croit le vulgaire, comme je te le disais tout-à-l'heure, je m'occupe non de ces choses indifférentes, mais de moi-même : je tâche de démêler si je suis en effet un monstre plus compliqué et plus furieux que Typhon lui-même, ou un être plus doux et plus simple qui porte l'empreinte d'une nature noble et divine. »

Si nous avons voulu reproduire entièrement ces paroles de Socrate, c'est que nous avons d'abord tout lieu de croire que, s'il ne les a pas réellement prononcées, elles ne lui prêtent cependant aucun

sentiment étranger, le *Phèdre* étant sans aucun doute l'un des premiers dialogues de Platon et par cela même un de ceux où l'influence de Socrate se fasse en certaines parties le plus directement sentir; c'est ensuite que ce langage, qui s'accorde parfaitement avec les idées de Socrate telles que nous les retrouvons dans Xénophon lui-même, peut nous faire pressentir sa conduite en face de la religion de son temps.

Xénophon nous affirme, et nous n'avons aucun motif de suspecter son témoignage, que Socrate sacrifiait souvent, soit dans sa maison, soit sur les autels publics (1) : « On le voyait, dit-il, dans sa conduite et ses paroles, se conformer aux réponses que fait la Pythie à ceux qui lui demandent de quelle manière il faut agir au sujet des sacrifices, des honneurs à rendre aux ancêtres, ou tout autre objet de cette nature. La Pythie déclare par un oracle que quiconque agit sur ce point conformément aux lois de la patrie agit pieusement. Or, Socrate agissait ainsi et engageait les autres à faire de même, regardant tous ceux qui tenaient une conduite différente comme des hommes étranges et insensés (2). »

(1) *Θύων τε γὰρ φανερὸς ἦν πόλλακις μὲν οἴκοι, πόλλακις δὲ ἐπὶ τῶν κοινῶν τῆς πόλεως βωμῶν.* (Xénophon, *Mém.*, I, 1, 2.)

(2) Xénophon, *Mem.*, I, 3, 1. — Cf. IV, 3, 16, et *Apologie de Socrate*, chap. II. — Epictète prescrira, comme Socrate, à ses

Ainsi Socrate, on ne peut en douter, n'a jamais voulu, même en matière religieuse, se mettre en opposition ouverte avec les lois de la patrie, dont il fut toujours le plus fidèle observateur et dont il devait être le martyr; mais cela suffit-il pour nous faire croire qu'il avait les mêmes opinions religieuses que la foule (1)? En aucune façon. Que voulait donc Socrate et quel pouvait être son but? Nous aurons moins de peine à le comprendre et nous apprécierons mieux l'importance de sa tentative et de ses efforts, si nous nous rendons un compte exact de l'état de la religion de son temps et si nous nous rappelons combien elle était dépourvue de moralité.

Les dieux d'Homère, qui a été réellement l'un

disciples, de se conformer aux rites de la religion de leur pays dans les sacrifices qu'on offre en l'honneur des dieux : *Σπένδειν δὲ καὶ θύειν, καὶ ἀπάρχεσθαι κατὰ τὰ πάτρια, ἑκάστοις προσήκει.* (*Manuel*, édition de Schweighœuser, 31.) — Cicéron écrira de même dans son traité de la *Divination :* « Nam et majorum instituta tueri sacris cœrimoniisque retinendis, sapientis est. » (II, 72.)

(1) On a remarqué avec raison combien Xénophon paraît manquer de pénétration lorsqu'il veut nous faire regarder Socrate « comme un païen dévot dans toute la rigueur du terme, » et lorsqu'il paraît se mettre bien sérieusement en colère contre ceux qui ont dit que Socrate n'admettait pas les mêmes dieux que le peuple. (V. l'abbé Garnier, *Premier mémoire sur Platon*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXII, p. 153 et 154.)

des principaux auteurs des croyances religieuses de son pays (1), n'ont pas cessé d'être les dieux de la Grèce. Ce sont des hommes avec toutes les passions humaines (2), en proie à la colère, à la jalousie, à la vengeance, à la haine. Jupiter est encore ce dieu qui favorise uniquement non pas les mortels les plus pieux et les plus vertueux, mais ceux qui ne laissent point ses autels sans offrandes et sans sacrifices : « Jamais à Ilion, disait le Jupiter d'Homère, mon autel n'a manqué de mets également partagés, de libations et du fumet des sacrifices. Aussi, parmi les villes que, sous le soleil et sous le ciel étoilé, habitent les humains, je n'en honore pas une au fond de mon âme autant que la sainte Ilion, et Priam et le peuple du belliqueux Priam (3). » Hérodote lui-même, bien longtemps après Homère, n'hésite pas à regarder comme le dogme fondamental de l'hellénisme cette croyance que les dieux sont de la même nature que les hommes (4). Solon

(1) « Ce sont Homère et Hésiode qui ont fondé dans leurs vers la Théogonie des Grecs, qui ont donné des surnoms à tous ces dieux, qui ont partagé entre eux l'invention des arts et distribué les honneurs, enfin qui ont décrit leurs figures. » (Hérodote, *Histoires*, liv. II, chap. LIII; traduction de M. A. — F. Miot, t. I, p. 266.)

(2) « Humana ad deos transferebat, » a dit Cicéron en parlant d'Homère. (*Tusculanes*, I, 26.)

(3) Homère, *Iliade*, chant IV, v. 44—49.

(4) Hérodote, *Histoires*, I, 25.

ne disait-il pas que la divinité est essentiellement envieuse et malveillante (1)? Le culte des dieux ne prouve-t-il pas encore, comme on a eu raison de le remarquer, qu'on les regardait comme des ennemis de l'humanité, puisqu'on croyait les révérer en laissant inutiles aux hommes certaines parties de la terre? Des guerres atroces ont en effet ensanglanté la Grèce pour punir des peuples qui n'avaient pas cru que laisser des terres en friche fût un hommage agréable à la Divinité (2).

S'ils n'étaient présents à la mémoire de chacun, que d'exemples pourrions-nous citer, puisqu'il faut appeler les choses par leur nom, de l'immoralité d'une religion sous l'autorité de laquelle pouvaient s'abriter tranquillement tous les vices et tous les crimes! « On n'a plus le droit de blâmer les hommes, disait Euripide, s'ils ne font qu'imiter les crimes des dieux (3). »

Il faut cependant bien le reconnaître, la cons-

(1) Τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόντε καὶ ταραχῶδες. (Hérodote, I, 32.)

(2) V. P. — C. Lévesque, *Mémoire sur les mœurs et les usages des Grecs du temps d'Homère*, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. II, p. 40.

(3) . . . . . . Οὐκέτ' ἀνθρώπους κακοὺς
Λέγειν δίκαιον, εἰ τὰ τῶν θεῶν κακὰ
Μιμούμεθ', ἀλλὰ τοὺς διδάσκοντας τάδε.
(Euripide, *Ion*, v. 449-451.)

cience publique ne protestait pas encore sérieusement contre cette école de corruption qui s'appelait le culte dans l'antiquité. Voyez plutôt les comédies d'Aristophane ! Sans doute quelques esprits supérieurs avaient lutté déjà, même avant Socrate, contre cette influence délétère de la religion publique, mais la cause de la morale, dont ils se faisaient les défenseurs, était loin encore de triompher. Déjà Xénophane avait protesté contre cette tendance exclusive de la mythologie grecque à attribuer aux dieux tout ce qui est déshonorant parmi les hommes, et il avait réfuté non sans succès les superstitions qui consistaient à leur prêter toutes les faiblesses et tous les vices de la nature humaine (1). N'allez pas croire d'ailleurs que Xénophane, en combattant l'anthropomorphisme, ait entrevu ce Dieu moral que Socrate et Platon adoreront les premiers parmi les Grecs : les dieux qu'il conçoit ne se mêlent pas des affaires humaines (2), et s'il admet un dieu unique, ce n'est pas autre chose que l'univers (3). Sa protestation n'en mérite pas moins d'être recueillie avec reconnaissance et respect.

(1) Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 193 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, édit. Potter, p. 714 et 841 ; etc.

(2) *Ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ Θεῶν, ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης.* (Eusèbe, *Préparation évangélique*, I, 8, édition Vigier, p. 23.)

(3) *Σύμπαντά τ' εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ αΐδιον.* (Diogène de Laërte, IX, 20.) — « Xenophanes dixit unum esse omnia,

Rappelons encore ici, à l'éternel honneur de l'un des poëtes les plus purs et les plus graves de l'antiquité, les efforts qu'il avait tentés pour faire entrer dans une voie nouvelle les traditions et les idées religieuses de son temps. Pindare, car c'est de lui que nous parlons, n'hésitait pas à rejeter toutes les fables incompatibles avec l'idée qu'il se faisait de la Divinité. Devant la Grèce assemblée qui l'écoute aux jeux Olympiques, il déclare que l'homme ne doit rien publier que de beau sur les dieux (1), et sous l'inspiration de ce sentiment il modifie les traditions dont il doit être l'interprète. Une autre fois il ajoute : « Outrager les immortels est un odieux talent. O ma bouche, ne divague pas ainsi. Laisse, laisse de côté les guerres et les combats des dieux (2). »

C'est dans cette voie que va s'avancer Socrate avec une constance opiniâtre et une conviction inébranlable. Jamais il ne pourra se résigner à croire que la religion puisse être dépourvue de toute action sur les mœurs, ou, ce qui est pis encore, qu'elle puisse avoir sur elles une influence funeste. Le vrai principe de toute sa philosophie, comme le secret de toute sa conduite envers la re-

neque id esse mutabile, et id esse Deum. » (Cicéron, *Académiques*, II, 37.)

(1) Pindare, *Olympique* I, str. 2.

(2) Pindare, *Olymp.* IX, str. et ant. 2.

ligion de son temps, se retrouve dans cette pensée de Platon : « Ce qu'il y a de plus important pour l'homme, c'est d'avoir sur la divinité des idées justes, d'où dépend sa bonne ou sa mauvaise conduite (1). » Aussi ne suffira-t-il pas à Socrate de dépouiller les dieux de tous ces vices que leur attribuaient les anciennes traditions, il lui faudra montrer encore dans la divinité, et c'est là vraiment le grand côté de la réforme religieuse qu'il a tentée, le modèle suprême et idéal de la vertu, en un mot, comme il le disait lui-même, la perfection (2). Nous trouvons sur ce point l'accord le plus parfait entre les témoignages de Xénophon et de Platon.

Tandis que dans la religion d'Homère il est si difficile à l'homme de savoir comment il peut se faire aimer des dieux, Socrate, qui n'éprouve aucune incertitude à cet égard, s'applique constamment à persuader à ses auditeurs que Dieu n'estime rien tant que l'offrande d'un cœur soumis et fidèle : rien ne lui paraît plus indigne de la majesté de Dieu que de croire que sa faveur puisse s'obtenir par des présents ou des sacrifices (3); il n'hésite pas à croire que ce ne sont pas les plus riches offrandes,

(1) Platon, *Lois*, X, 888, B.

(2) Τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δὲ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου. (Xénophon, *Mém.*, I, 6, 10.)

(3) Xénophon, *Mem.*, IV, 3, 17. — Cf. Platon, *Lois*, X, 905, D, etc.

mais celles des personnes les plus pieuses qui plaisent le plus aux dieux, et que c'est à celui qui enfante et nourrit la véritable vertu qu'il appartient d'être aimé d'eux (1). Il sait qu'aucune divinité ne veut du mal aux hommes et ne se livre en quoi que ce soit à l'injustice (2). Ce qu'il veut persuader avant tout, c'est que la divinité est le modèle et l'exemplaire suprême de toutes les vertus. Comment expliquerait-on sans cela ce précepte qui résume en quelque sorte toute sa morale, que notre âme doit tendre sans cesse à s'approcher des dieux par la vertu (3)? Comment pourrait-il sans cela faire consister dans la connaissance et l'imitation de Dieu la vertu réelle et la sagesse véritable (4)?

Tout son effort, comme après lui celui de Platon, tend à montrer que les vices qui sont l'apanage de notre nature ne sauraient être en aucune manière le partage des dieux; ce qu'il ne veut pas

(1) Ἐνόμιζε τοὺς θεοὺς ταῖς παρὰ τῶν εὐσεβεστάτων τιμαῖς μάλιστα χαίρειν. (Xénophon, I, 3, 3) — Τεκόντι δ'ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι. (Platon, *Banquet*, 212, A.)

(2) Οὐδεὶς θεὸς δύσνους ἀνθρώποις... Θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος. (Platon, *Théétète*, 151, D, et 176, C.)

(3) Xénophon, IV, 3. — « Rien ne ressemble davantage à Dieu que celui d'entre nous qui est parvenu au plus haut degré de justice. » (Platon, *Théétète.*)

(4) Ἡ μὲν γὰρ Θεοῦ γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή. (Platon, *Théétète*, 176, C.)

souffrir, c'est d'entendre dire que Dieu est sujet à des défauts, qu'il ne peut s'empêcher de haïr (1). Représenter la divinité comme exempte de nos passions et de nos vices, la montrer veillant avec une sollicitude paternelle sur l'humanité tout entière et sur chaque homme en particulier, voir dans la Providence notre guide et notre soutien, voilà la vraie doctrine religieuse de Socrate. C'est dans ce sens qu'il a voulu épurer le culte national et le transformer sans le détruire : voilà la révolution qu'il a tenté de faire dans la religion publique. Que d'efforts pour parvenir à ce but ! quelle transformation à opérer dans les dogmes populaires et dans la notion des dieux ! C'était peut-être anéantir le culte public que d'en faire disparaître tout ce qui était en opposition avec le sentiment moral; mais l'on conçoit très-facilement que cette entreprise immense a dû nécessairement être tentée par Socrate, en songeant que ce grand réformateur de la morale ne pouvait assurer le succès de son œuvre que par une réforme analogue de la mythologie. C'est au nom de la morale que Socrate entreprend de réformer la religion.

Nous trouvons, dans l'*Euthyphron* et la *République* de Platon, le plus clair et le plus irrécusable témoignage de la conduite de Socrate en présence de la religion de son temps. S'il ne peut s'empêcher

(1) Platon, *Lois*, X, 900, E, et 901, A.

de combattre et de dévoiler Euthyphron, qui représente exactement les opinions des prêtres d'Athènes et dans les doctrines duquel on ne trouve rien qui ne soit attique et régulier, c'est que celui-ci paraît croire sérieusement qu'entre les dieux il y a des haines, des combats, et tout ce que les poëtes et les peintres représentent dans leurs poésies et leurs tableaux (1). « Rien de plus dangereux, disait-il, que de pareils discours pour ceux qui les entendent. Je ne veux pas qu'on dise à un enfant qu'en commettant les plus grands crimes, il ne fait rien d'extraordinaire, et qu'en tirant la plus cruelle vengeance des mauvais traitements qu'il aura reçus de son père, il ne fait qu'une chose dont les premiers et les plus grands des dieux lui ont donné l'exemple. Et si nous voulons que les gardiens de l'Etat regardent comme une infamie de se quereller entre eux à tout propos, nous passerons absolument sous silence les guerres des dieux, les piéges qu'ils se dressent, et leurs querelles. Il n'y a d'ailleurs rien de vrai dans ces fables. Il faut encore se bien garder de faire connaître, soit par des récits, soit par des représentations figurées, les guerres des géans et ces haines de toute espèce qui ont armé les dieux et les héros contre leurs proches et leurs amis. Au contraire, si nous voulons persuader que jamais la

(1) Platon, *Euthyphron*, 6.

discorde n'a régné entre les citoyens d'un même Etat, et qu'elle ne peut y régner sans crime, il faut que les vieillards de l'un et de l'autre sexe ne disent rien aux enfants dès leur plus jeune âge et à mesure qu'ils avancent dans la vie, qui ne tende à cette fin, et il faut que les poëtes soient obligés de donner aussi le même sens à leurs fictions. Il sera aussi défendu parmi nous de dire que Junon a été chargée de chaines par son fils, et Vulcain précipité du ciel par son père pour s'être mis au-devant des coups portés à sa mère, et de raconter tous ces combats des dieux imaginés par Homère, soit qu'il y ait ou non allégorie; car un enfant n'est pas en état de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas; et tout ce qu'on livre à l'esprit crédule de cet âge, s'y grave en traits ineffaçables. C'est pourquoi il importe extrêmement que les premières choses qu'il entendra soient des fables les plus propres à le porter à la vertu... Il faut que les poëtes nous représentent partout Dieu tel qu'il est, soit dans l'épopée, soit dans l'ode, soit dans la tragédie. Dieu est essentiellement bon, et l'on ne doit jamais en parler d'autre sorte; il est la cause de tout ce qui se fait de bien sur la terre. Essentiellement simple et vrai en parole ou en action, il ne change pas de forme et ne trompe personne ni par des fantômes, ni par des discours, ni par des signes envoyés de lui dans la veille ou dans

les rêves. Ne permettons à qui que ce soit de persuader à nos jeunes gens que les dieux ont produit quelque chose de mauvais, car il répugne que les dieux soient auteurs d'aucun mal (1). »

Voilà comment Socrate s'élève contre l'anthropomorphisme et contre les traditions immorales de la religion nationale; mais il n'en est pas moins certain qu'on ne remarque chez lui aucune intention de renverser la religion établie, et c'est en ce sens surtout, on l'a dit, que son apologie est sincère, même chez Platon. Ici vous le verrez, tant il se préoccupe de mettre les traditions mythologiques en harmonie avec le sentiment moral, tenter de prouver que les dieux ont plus prisé l'union de l'âme que le commerce du corps (2). Là c'est par une insensible ironie qu'il s'efforce de faire triompher sa pensée : « Jupiter, qui sans doute est seul a, dit-il, tant de noms! » Il veut seulement, comme le fait très-bien observer M. Lenormant, qu'on ne retienne, en l'honneur de la divinité, que les idées, les formes et les rites compatibles avec la pensée d'un Dieu bon, juste et rémunérateur, et l'idée de l'âme du monde qui parmi les conceptions des religions idolâtriques répondait le mieux à cette aspiration de la conscience, était déposée, quoique avec un mélange impur, dans les sanctuaires de l'Orient

(1) Platon, *République*, liv. II, p. 378 sqq.

(2) Xénophon, *Banquet*, chap. VIII.

bien avant que Pythagore et les autres philosophes à tendances spiritualistes allassent l'y chercher pour la rapporter dans la Grèce. Cette idée, prise dans la généralité du panthéisme, était compatible avec la doctrine des mystères, et c'est pourquoi des initiés pouvaient, sans abjurer cette doctrine, professer l'opinion d'Anaxagore. Socrate seul ne souffrait pas l'alliage de ce dogme élevé avec les dogmes impurs qui en étaient l'infirmation : il grandissait l'idée divine en la bornant à ce qu'approuve la conscience, et sur le terrain qu'il avait choisi, il n'y avait pas de conciliation possible entre ses adversaires et lui (1).

On trouvera peut-être étonnant que Socrate ait pu songer sérieusement à épurer le culte national sans le renverser et le détruire; mais, pour peu qu'on y réfléchisse, on verra bientôt dans sa conduite une preuve nouvelle de son bon sens et de sa sagesse. Il nous suffirait de dire, pour rendre compte de la mesure apportée par lui dans cette réforme, qu'il n'était pas assez aveugle pour ne pas voir l'évidente nécessité du culte, ni assez insensé pour se flatter de fonder un culte nouveau sans autre secours que celui de sa faiblesse humaine. Il est de mode aujourd'hui, dans une certaine école, de croire que le sentiment religieux et la religion sont deux choses essentiellement distinctes et qu'il

(1) Lenormant, *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, Athènes, 1861, p. 202.

importe peu que l'homme s'affranchisse de tous les dogmes qui constituent la religion, pourvu qu'il porte en lui, quelque vague qu'il soit, le sentiment de l'infini. Socrate eût apprécié à sa juste valeur une pareille doctrine, dont le moindre tort est d'abandonner complètement l'homme à lui-même, à ses fantaisies, à ses caprices, et dont l'une des premières conséquences serait d'anéantir même la religion naturelle, s'il est vrai que celle-ci ne peut exister sans tendre nécessairement à s'exprimer sous une forme précise et à se réaliser dans une religion positive (1).

M. Cousin l'a dit excellemment : « La religion naturelle, c'est-à-dire l'instinct de la pensée qui s'élance jusqu'à Dieu à travers le monde, n'est qu'un éclair merveilleux, mais fugitif, dans la vie de l'homme naturel; cet éclair illumine son âme, comme l'idée du beau, l'idée du juste, l'idée de l'utile. Mais, dans ce monde, tout tend à obscurcir, à distraire, à égarer le sentiment religieux. Que fait donc l'homme? Il fait ici ce qu'il a fait précédemment : il crée, à l'usage de l'idée nouvelle qui le domine, un autre monde que celui de la nature, un

(1) M. Joubert l'a dit avec une grande raison : « On n'a pas une religion quand on a seulement de pieuses inclinations; comme on n'a pas de patrie, quand on a seulement de la philanthropie. » (*Pensées, Essais et Maximes*, Paris, 1842, t. I, p. 108.)

monde dans lequel, faisant abstraction de toute autre chose, il n'aperçoit plus que son caractère divin, c'est-à-dire son rapport avec Dieu. Le monde de la religion, c'est le culte. En vérité, c'est un sentiment religieux bien impuissant que celui qui s'arrêterait à une contemplation rare, vague et stérile. Il est de l'essence de tout ce qui est fort de se développer, de se réaliser. Le culte est donc le développement, la réalisation du sentiment religieux, non sa limitation (1). » C'est pour cela que Socrate, tout en s'efforçant de rendre le culte de sa patrie digne de l'objet éternel auquel il devait s'adresser, n'a pas voulu renverser ce culte de fond en comble, et qu'il n'a cessé toute sa vie de répéter qu'il fallait honorer les dieux selon les lois de sa patrie.

Ne perdons pas de vue l'état général des croyances religieuses au temps de Socrate, et nous serons amenés à ne pas le juger sévèrement pour avoir pu consentir à conserver les formes du polythéisme qu'il trouvait de toutes parts consacrées. Il l'a bien senti, ce n'est pas dans le polythéisme lui-même qu'était à son époque le péril le plus redoutable et le danger le plus imminent. Comme l'a

(1) V. Cousin, *Introduction à l'histoire de la Philosophie*, première leçon. — « Le culte public n'est pas plus une institution arbitraire que la société et le gouvernement, le langage et les arts. Toutes ces choses ont leurs racines dans la nature humaine.» (*Du vrai, du beau et du bien*, 16me leçon.)

remarqué Maine de Biran, « en tant qu'il multiplie les causes ou puissances visibles, objet de crainte comme d'espérance et d'amour, le polythéisme peut s'unir au sentiment moral ou en être séparé; mais il ne tend pas à le détruire : c'est la religion de l'imagination ou de la raison dans l'enfance... Le polythéisme est le relatif de la religion : il admet à leur vrai titre phénoménique les causes productives de modifications. S'il ne s'est pas encore élevé jusqu'à la cause une de toutes les existences passagères, il en laisse du moins subsister la possibilité, et l'imagination, qui l'embellit de ses plus riches couleurs, n'empiète pas sur le domaine de la raison, qui vient plus tard purifier, en quelque sorte, l'idée de cause de tous les prestiges ou images qui l'environnent (1). »

Mais ce qui détruisait et étouffait le sentiment moral au temps de Socrate, c'était, il faut bien le répéter, l'immoralité même de la religion, et c'est contre ce fléau, le plus terrible et le plus dévastateur de tous, qu'il a tourné tous ses efforts. Il a cru qu'il aurait rempli sa mission et qu'il aurait atteint son but, s'il réussissait à rendre la religion populaire assez pure pour qu'elle ne fût jamais en contradiction avec la conscience et pour que, loin de se trouver en opposition avec la morale, elle pût

(1) Maine de Biran, *Œuvres inédites*, publiées par Ernest Naville, t. III, p. 50 et 51.

lui servir à la fois de modèle et de sanction. Socrate a pu se flatter de croire que, ce résultat obtenu, tout ce qui pouvait rester encore dans les croyances populaires d'indigne de la majesté de Dieu tomberait aussi naturellement que la feuille d'automne enlevée par le vent. Le polythéisme n'était-il pas en réalité renversé par cette idée partout présente d'une Providence souveraine et par ce pressentiment invincible de l'unité de Dieu? Saluons donc, saluons avec reconnaissance, comme Bossuet, « cette doctrine admirable de Socrate, vraiment sublime pour son temps, qui peut servir à donner de la foi aux plus incrédules et à faire rougir les plus endurcis! »

CHAPITRE XIII.

LUTTE DE SOCRATE CONTRE LES SOPHISTES.

S'il est une opinion qui doive nous paraître étrange et nous causer le plus vif étonnement, c'est assurément cette opinion soutenue par Fréret, qu'il ne paraît pas qu'il y ait eu entre Socrate et les sophistes une grande opposition (1). Peut-on croire en effet que l'auteur qui avance un pareil sentiment ait eu vraiment quelque connaissance, je ne dis pas seulement de la doctrine et des idées, mais de la vie même de Socrate? S'il est au monde un fait plus évident que la clarté même du jour, c'est à coup sûr la distance incommensurable qui sépare de la sophistique la philosophie de Socrate tout entière, c'est la lutte naturelle des principes sur lesquels le maître de Platon est venu fonder l'édifice de la morale et de la science philosophique, et des

(1) Fréret, *Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XLVII, p. 228.

artifices à l'aide desquels les Gorgias et les Calliclès auraient fait partout le chaos et la ruine en éteignant dans les âmes la lumière de la conscience et de la loi naturelle.

Que nous importe cette anecdote recueillie ou imaginée par Athénée, suivant laquelle Gorgias, en entendant la lecture du dialogue qui porte son nom, se serait écrié qu'il ne s'était jamais trouvé à un pareil entretien (1)? Nous n'avons besoin d'aucun témoignage étranger pour connaître et pour apprécier la conduite de Socrate envers les sophistes. Sa vie elle-même, nous le disions, sa vie de tous les jours et de tous les instants est déjà une protestation et une lutte. Peut-être même est-il permis de supposer que cette existence si simple et si humble par le dehors a dû quelque chose de cette simplicité extraordinaire à la nécessité où se trouvait Socrate de réagir par un exemple éclatant contre de redoutables exemples. C'est dans ce sens que sa vie tout entière peut paraître, comme l'a dit Quintilien, une ironie continuelle (2). Ils ont des richesses royales, et lui n'a qu'une obole; ils étalent dans toute la

(1) Athénée, *Deipnos.*, XI, 505, D, E. — Nous pourrions d'ailleurs remarquer en passant que, s'il est à peu près hors de contestation que Gorgias ait survécu à Socrate, il resterait encore à établir que le *Gorgias* a été composé avant la mort de ce sophiste, pour que l'anecdote rapportée par Athénée pût avoir au moins un certain air d'authenticité.

(2) Quintilien, *Institution oratoire*, liv. IX, chap. II.

Grèce un faste insolent et superbe, et il n'a pour se vêtir que son manteau ; ils mettent leurs leçons à prix d'or, ils citent devant les magistrats et accablent de mauvais traitements le disciple qui ne peut les payer (1), et les enseignements de Socrate sont à tous ceux qui les recherchent, et jamais il ne consent à recevoir un salaire (2). Rappelez-vous que Gorgias avait fait élever sa propre statue d'or au milieu du temple de Delphes (3) et que Protagoras avait à son métier plus amassé de richesses que Phidias et dix autres comme lui n'eussent pu gagner tous ensemble (4). Quant à Socrate, c'est bien de lui que l'on peut dire qu'il a, selon le précepte du Sage, cherché la vérité comme les autres cherchent l'argent (5). Comparez donc, si vous le pouvez, à Socrate ces hommes dont on se faisait suivre partout avec de l'argent, comme on se fait suivre, dit Libanius, d'une brebis affamée quand on lui présente un peu d'herbe.

Nous ne voulons pas insister ici sur les différences, pour ainsi dire, extérieures ; nous avons

(1) Lucien, *Hermotime*, 9.

(2) Xénophon, *Mém.*, I, 2, 5 ; I, 6, 5. — Platon, *Apologie de Socrate*, 33, A, B, etc.

(3) Pausanias, X, 18, 7 ; Pline l'Ancien, XXIII, 24. — Cf. Cicéron, *De oratore*, III, 32, 129 ; etc.

(4) Platon, *Ménon*, 91, D. — Sur l'argent gagné par les sophistes, cf. *Hippias*, 282, C, D, E ; *Cratyle*, 391, B, C, etc.

(5) Salomon, *Proverbes*, II, 4.

hâte de comparer les doctrines, car c'est là que l'on voit en pleine lumière la lutte de Socrate contre les sophistes. Aussi bien nous avons de cette lutte un témoignage éclatant, et nous pourrions dire une reproduction vivante dans plusieurs des *Dialogues* de Platon, dans ces « dialogues gymnastiques, » comme les appelle Sextus Empiricus (1), qui sont restés comme un monument impérissable de ce combat à outrance livré par Socrate aux sophistes.

Et pourtant il s'est trouvé, il se trouve encore des auteurs qui, reprenant l'opinion de Fréret, ne craignent pas de la développer outre mesure en l'appliquant aux doctrines tout entières de Socrate et des sophistes. Hegel et M. Grote, pour ne citer qu'eux, se sont avancés bien loin dans cette voie où chaque pas nous paraît conduire inévitablement à l'erreur: l'un, en s'efforçant de réhabiliter les sophistes; l'autre, et ceci revient au même, en voyant dans Socrate non plus leur adversaire, mais leur plus grand et leur plus célèbre représentant. Notre conscience proteste contre de semblables assertions, dont le moindre tort à nos yeux est de fausser l'histoire et de dénaturer les faits (2).

(1) Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 221.

(2) Nous ne comprenons guères davantage cette affirmation d'un savant critique, que la doctrine de Platon doit beaucoup à celle des sophistes : « Non temere nobis affirmasse videmur, profecisse ex sophistarum doctrina multum Platonem. » (Phil.

On ne veut pas, dit-on, juger les sophistes sur le témoignage de Platon, c'est-à-dire sur la foi d'un adversaire et d'un ennemi (1). On pourrait avoir raison, s'il était démontré que Platon combattait les sophistes autrement qu'au nom de la vérité et si l'on pouvait en quelque façon voir en lui leur ennemi personnel; mais, jusqu'à ce que la preuve en soit faite, nous persisterons à croire, avec M. Cousin, que, si Platon a prêté quelque chose aux sophistes, ceux-ci n'ont pas eu le droit de s'en plaindre et qu'ils revivent dans ses *Dialogues* plus éloquents et plus habiles qu'ils ne l'ont jamais été dans la réalité.

Est-il bien nécessaire de le remarquer? Vous ne trouvez pas dans l'antiquité une protestation sérieuse contre la façon dont Platon a représenté les théories des sophistes. Les témoignages au contraire

— Guil. van Heusde, *Initia philosophiæ platonicæ*, Trajecti ad Rhenum, 1831, t. II, partie III, p. 182.) Il est vrai que le même auteur n'hésite pas à reconnaître bientôt que, pour ce qui est de la science et de la vérité, les sophistes n'ont rien à apprendre à personne; car ce sont choses, dit-il, qu'ils ignorent absolument. « Sunt enim harum rerum ignari plane. » (*Ibid.*, p. 185.) Cet aveu nous satisfait pleinement.

(1) Voyez sur ce point Athénée, *Deipnos.*, XI, 505; Denys d'Halicarnasse, *Lettre à Cneius Pompée, Examen critique des plus célèbres écrivains de la Grèce*, édit. E. Gros, t. II, p. 66; Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis*, chap. LXIII; H.—E. Foss, *De Gorgia Leontino Commentatio*, Halis Saxonum, 1828, p. 27 sqq. et *passim*.

s'accordent, avec une unanimité bien significative, à les reproduire sous les mêmes traits et les mêmes couleurs. On a beau faire, la sophistique est autre chose qu'un fantôme, le sens de ce mot n'est que trop réel, et l'on ne peut y voir une abstraction que Platon aurait créée pour la combattre.

Voyez plutôt quelle idée Xénophon s'applique à nous donner des sophistes : « Ce sont des hommes, dit-il, qui, en prétendant pour la plupart conduire les jeunes gens à la vertu, les mènent en sens contraire. En effet, nous n'avons encore vu personne dont les sophistes de nos jours aient fait un homme de bien; ils ne produisent aucun ouvrage dont la lecture rende nécessairement bon, tandis qu'ils publient nombre d'écrits frivoles qui donnent à la jeunesse de stériles plaisirs, sans un seul trait de vertu. Ils perdent en outre le temps de ceux qui espéraient en tirer quelque enseignement, détournent des études solides et n'enseignent que le mal. Je leur reproche donc gravement des torts aussi graves; et de plus de ce que, dans leurs écrits, ils sont à la recherche des mots, tandis que les pensées justes, qui pourraient former les jeunes gens à la vertu, brillent par leur absence. Beaucoup d'autres avec moi reprochent, je ne dis pas aux philosophes, mais aux sophistes du jour, de sophistiquer sur les mots, sans se préoccuper des idées. Les sophistes ne par-

lent, n'écrivent que pour tromper, que pour s'enrichir, et ils ne sont utiles à personne (1). »

Le témoignage d'Aristote, si important et si considérable pour tout ce qui touche à l'histoire des doctrines, n'est pas moins formel et moins explicite : « La sophistique, dit-il, n'est pas autre chose qu'une sagesse apparente et qui n'est point réelle, et le sophiste ne cherche qu'à tirer un lucre d'une sagesse apparente qui n'a rien de vrai (2)... Celui qui, dans une chose, ne regarde que les principes communs, celui-là est dialecticien, et celui qui ne le fait qu'en apparence est un sophiste (3). »

Ajoutons sur ce point, pour nous borner aux auteurs les plus voisins du temps où ont paru les sophistes, qu'il ne faut pas négliger non plus le témoignage et l'autorité d'Isocrate, qui avait reçu les leçons de Gorgias et de Prodicus, et qui, dans l'*Éloge d'Hélène* et dans plusieurs autres de ses écrits, nous donne exactement les mêmes lumières que Platon et Aristote sur le caractère et l'enseignement des sophistes.

(1) Ἐν τοῖς ὀνόμασι σοφίζονται, καὶ οὐκ ἐν τοῖς νοήμασιν. . . Οἱ σοφισταὶ δ'ἐπὶ τῷ ἐξαπατᾷν λέγουσι καὶ γράφουσιν ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κέρδει καὶ οὐδένα οὐδὲν ὠφελοῦσιν. (Xénophon, *De la Chasse*, chap. XIII.)

(2) Aristote, *Réfutation des Sophistes* sect. I, chap. I, § 6. — Cf. *Rhétorique*, I, 1.

(3) Aristote, *Réfutation des Sophistes*, sect. I, chap. XI, § 2.

Il n'est donc vraiment pas possible de se méprendre sur le véritable caractère de cette doctrine qui ne tend à rien de réel, qui ne repose sur rien de solide et dont l'unique principe est l'apparence. Clément d'Alexandrie définit très-exactement la sophistique, lorsqu'il la représente comme une fantasmagorie destinée à force d'illusions à prêter au mensonge la couleur de la vérité. C'est tracer du sophiste un portrait fidèle que de le montrer occupé sans cesse à poursuivre les petits artifices de la parole, s'étourdissant lui-même au bruit de son bavardage et ne se soutenant que par l'effronterie de son langage (1).

Si peu de valeur que nous soyons disposé à trouver à la sophistique au point de vue moral, son succès n'a rien cependant qui doive nous étonner. Il est impossible en effet de méconnaître l'étroit rapport qui existait entre son caractère et ses doctrines et les mœurs publiques et privées des

(1) Ἡ δὲ σοφιστικὴ τέχνη, δύναμίς ἐστι φανταστική, διὰ λόγων, δοξῶν ἐμποιητικὴ ψευδῶν, ὡς ἀληθῶν. (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. I, chap. VIII, édit. Potter, p. 339.) — Λεξειδίων θηράτορες, ζηλωταὶ τεχνυδρίων, ἐριδαντέες καὶ ἱμαντελικτέες. . . . Ταύτῃ γοῦν ἐπαιρόμενοι τῇ τέχνῃ οἱ κακοδαίμονες σοφισταί, τῇ σφῶν αὐτῶν στωμυλλόμενοι τερθρείᾳ, ἀμφὶ τὴν διάκρισιν τῶν ὀνομάτων καὶ τὴν ποιὰν τῶν λέξεων σύνθεσίν τε καὶ περιπλοκὴν τὸν πάντα πονούμενοι βίον, τρυγόνων ἀναφαίνονται λαλίστεροι. . . Μόνη δὲ ἡ γλῶσσα ὑπολείπεται. (*Strom.*, liv. I, chap. III, p. 328.)

Grecs au temps de la guerre du Péloponnèse. Il en est d'elle comme du scepticisme, que l'on a comparé à ces plantes « qui ne croissent que sur un sol appauvri, et qui l'appauvrissent encore davantage (1). » A nulle autre époque, dit Thucydide, les mœurs des Grecs ne furent aussi irrévocablement corrompues. On en vint jusqu'à changer arbitrairement l'acception ordinaire des mots. La Grèce fut infectée de tous les crimes. La simplicité, qui est surtout l'apanage des âmes nobles, fut un objet de risée et disparut (2). L'esprit sophistique, que Socrate a dénoncé publiquement et contre lequel il a lutté toute sa vie, ne se retrouve pas seulement dans les discours de Gorgias ou de Calliclès, il éclate en quelque sorte à ciel ouvert dans les maximes politiques selon lesquelles les Athéniens se conduisaient à la fin du cinquième siècle. Voyez encore, dans Thucydide, quel prix Athènes attachait sans aucun scrupule à cette théorie du droit du plus fort, si vantée par les sophistes. Faut-il rappeler quelles paroles significatives l'historien a prêtées, lors de la prise de Mélos, aux députés athéniens avant l'attaque de la ville et l'extermination de ses habitants? « Pour donner le meilleur tour qu'il est possible à notre négociation, dirent

(1) F. Ancillon, *Mélanges de littérature et de philosophie*, Paris, 1809, t. II, p. 70.

(2) Thucydide, liv. III, chap. LXXXII et LXXXIII.

les Athéniens, partons d'un principe dont nous soyons vraiment convaincus les uns et les autres; d'un principe que nous connaissions bien, pour l'employer avec des gens qui le connaissent aussi bien que nous: c'est que les affaires se règlent entre les hommes par les lois de la justice, quand une égale nécessité les oblige à s'y soumettre; mais que ceux qui l'emportent en puissance font tout ce qui est en leur pouvoir, et que c'est aux faibles à céder... Nous croyons, d'après l'opinion reçue, que les Dieux, et nous savons bien clairement que les hommes, par la nécessité de la nature, dominent partout où ils ont la force. Ce n'est pas une loi que nous ayons faite; ce n'est pas nous qui, les premiers, nous la soyons appliquée dans l'usage; nous en profitons et nous la transmettrons pour toujours aux temps à venir (1). » N'est-ce pas exactement le langage de Calliclès dans Platon?

Cette thèse du droit du plus fort est un des

(1) Thucydide, liv. V, chap. LXXXIX et CV. — Ainsi Brennus, assiégeant la ville de Clusium, répondait aux députés romains venus pour l'implorer en faveur de la ville menacée: « Vous demandez quel tort nous avons reçu des Clusiens pour être venus assiéger leur ville! Leur tort envers nous, c'est qu'ils veulent posséder, à eux seuls, des terres immenses, qu'ils refusent de partager avec nous. C'était là, ô Romains! le tort que vous avaient fait à vous, jadis, tant de peuples que vous avez opprimés... Vous ne faites en cela rien d'extraordinaire ni d'injuste: vous suivez la plus ancienne de toutes les lois, celle

points sur lesquels il convient surtout d'appeler l'attention quand on veut faire connaître la sophistique et la lutte entreprise contre elle par Socrate. C'est l'une des deux ou trois questions à propos desquelles apparaît dans tout son jour le combat des doctrines, car elle est inséparable de cette opposition si souvent invoquée par les sophistes entre la loi et la nature, opposition contre laquelle Socrate n'a cessé de s'élever de toutes les forces de sa conscience et de sa raison.

Aux yeux des sophistes, la justice telle que nous l'entendons n'est pas autre chose qu'une invention humaine, la loi est essentiellement arbitraire et ne doit son origine qu'au caprice et à la force. La justice selon la nature, c'est le droit qu'a le plus fort de s'emparer de ce qui appartient au plus faible. Rien ne caractérise plus exactement ce mépris incurable des sophistes pour toute justice et toute équité, que ces paroles qu'Aristophane a mises dans la bouche de l'Injuste personnifié : « Les philosophes me nomment l'Injuste, parce que le premier j'ai imaginé les moyens de contredire la justice et les lois ; mais c'est chose qui vaut des som-

qui donne aux plus forts les biens des plus faibles : loi qui commence à Dieu même, et qui s'étend jusqu'aux bêtes sauvages ; car elles savent, elles aussi, que le fort prétend toujours être mieux partagé que le faible. » (Plutarque, *Vie de Camille.*)

mes d'or, de prendre en main la cause la plus faible et de la gagner (1). »

Hobbes et Spinoza n'ont fait absolument que reprendre en leur propre nom les théories des sophistes, lorsqu'ils ont tenté d'établir ce système aussi révoltant qu'absurde, que les hommes ont naturellement un penchant qui les porte à se faire du mal, et que tous étant égaux par nature, ont tous un même droit de s'approprier ce qu'ils trouvent à leur convenance, qu'ils aspirent tous à exercer un pouvoir absolu sur les autres hommes et qu'ils peuvent justement mettre en œuvre tous les moyens possibles pour parvenir à ce pouvoir suprême, s'emparer du bien d'autrui par force et ôter la vie sans scrupule à quiconqne se trouve sur leur chemin (2). Selon Hobbes et Spinoza, comme selon les sophistes, dans l'état de nature le juste et l'injuste sont des mots vides de sens (3).

(1) Aristophane, *Nuées*, v. 1038-1042.

(2) « Ab æqualitate naturæ, oritur unicuique ea quæ cupit acquirendi spes. » (Hobbes, *Léviathan*, cap. XIII.) — « Voluntas lædendi omnibus inest in statu naturæ. » (*De cive*, cap. I, § 4.) Cf. cap. I, § 10 et 12, etc. — « Sunt homines ex naturâ hostes. » (Spinoza, *Tractatus politici*, cap. II, § 14.) — Homines in statu naturali hostes sunt. » (Cap. III, § 13.)

(3) « Justum aut Injustum, ante civitatem constitutam, nihil erat. » (Hobbes, *Léviathan*, cap. XVIII.) — « Justum et Injustum, propter jus omnium in omnia, nihil est. » (Cap. XXVII.) — « Nomina Justi et Injusti locum in hac conditione non habent. » (Cap. XIII.) — « In statu naturali nihil fit quod justum aut

A leurs yeux, le bien et le mal sont des choses qui ne sont point fondées sur la nature, mais qui dépendent entièrement des lois positives (1). Hobbes n'ira-t-il pas jusqu'à dire que c'est la puissance civile qui détermine seule les questions physiques et mathématiques, qu'elle a le même droit sur l'arithmétique, et que c'est à elle qu'il appartient de statuer si l'on dira que deux et trois font cinq ou si on ne le dira pas (2)? Nous ne connaissons pas de commentaire plus éloquent des théories des sophistes, et nous tenions particulièrement à le signaler ici pour la lumière qu'il répand sur leurs doctrines, dont il est à la fois le renouvellement et la plus complète expression. Si nous ne possédions en effet les ouvrages de Hobbes, on dirait peut-être que nous prêtons aux sophistes des sentiments trop ridicules et trop absurdes. On comprend facilement qu'avec de pareils hommes Socrate ne pouvait absolument garder de ménagements et que de semblables adversaires furent pour lui, on l'a dit heureusement (3), ce que Philippe fut plus tard pour Démosthènes.

injustum possit dici... Ex quibus apparet, justum, et injustum, peccatum, et meritum, notiones esse extrinsecas; non autem attributa, quæ Mentis naturam explicent. » (Spinoza, *Ethique*, partie IV, propos. 37, schol. 2.) Etc.

(1) « Regulas boni et mali, justi et injusti honesti et inhonesti, esse leges civiles. » (Hobbes, *De cive*, cap. XII.) Etc.

(2) Hobbes, *De cive*, cap. XVII, § 12, et cap. XVIII, § 4.

(3) Stapfer, *Biographie universelle*, art. SOCRATE.

L'honneur de Socrate dans cette lutte où la dignité humaine était si naturellement en jeu et si directement menacée, son honneur est de n'avoir sacrifié à aucune considération les droits de la conscience et de la morale éternelle. Vous niez qu'il existe une jurisprudence naturelle à laquelle le droit civil doit être uni par les liens les plus étroits? Socrate vous répond que la nature intelligente et morale a, non moins que les corps, ses lois éternelles et constantes, au respect desquelles est attaché, pour ainsi dire, le salut du monde et de l'humanité, et qui sont en quelque sorte ses protectrices et ses gardiennes immortelles. Supprimez la loi naturelle, et les lois positives flotteront au hasard, balancées dans le vide, destituées qu'elles seront nécessairement de toute autorité. Les jurisconsultes eux-mêmes seront les premiers à reconnaître et à proclamer que le droit n'a pas sa source dans les lois écrites, mais que la règle doit être faite d'après le droit qui est; *sed ex jure, quod est, regula fiat* (1).

Non-seulement la justice n'est pas fondée sur la loi positive, mais on peut dire que si la justice était respectée toujours, la loi n'aurait pas sa raison d'être (2). Comme le disait Arcésilas, « où il y a

(1) Digeste, *De regulis juris*, fragm. 1. (Paul.)

(2) C'est dans ce sens que Tacite écrit avec raison : « Vetustissimi mortalium, nulla adhuc mala libidine, sine probro, scelere,

beaucoup de remèdes et de médecins, c'est qu'il y a beaucoup de maladies : de même où il y a beaucoup de lois, on peut dire que l'injustice est très-grande (1). » Bien plus, comment la loi elle-même pourrait-elle être injuste, si elle ne devait nécessairement être en harmonie avec le droit naturel? Et qui peut nier que la loi soit quelquefois souverainement injuste? Blâmerez-vous saint Augustin d'avoir écrit, à propos de la loi Voconia portée à Rome entre la deuxième et la troisième guerre punique, qui défendait d'instituer une femme pour son héritière, même sa fille unique, que rien au monde ne peut se concevoir ou s'imaginer de plus inique que cette loi (2)? Hutcheson l'a dit avec raison : « Rien ne prouve mieux que nos premières idées du bien moral sont indépendantes des lois, que l'examen constant que nous faisons de la justice des lois divines et humaines (3). »

C'est révolter contre soi la conscience du genre humain que de nier que la source des idées du

eoque sine pœna aut coercitionibus agebant. Neque præmiis opus erat, quum honesta suopte ingenio peterentur; et, ubi nihil contra morem cuperent, nihil per metum vetabantur. » (*Annales*, III, 26.)

(1) Stobée, *Florilegium*, XLIII, 91.

(2) « Qua lege quid iniquius dici, aut cogitari possit, ignoro. » (Saint Augustin, *Cité de Dieu*, III, 21.)

(3) Hutcheson, *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu*, traduction française, Amsterdam, 1749, t. II, p. 347.

juste soit dans la nature. Hobbes et Rousseau ne seront pas en cela plus heureux que les sophistes de l'antiquité. Ne pourrait-on pas se contenter de leur répondre en effet que l'on ne commence à supposer que la loi naturelle n'existe pas qu'après l'avoir longtemps violée, à peu près comme ce Salmonée dont parle la Fable, qui, après avoir détruit le temple de Jupiter, en niait l'existence? Répétons donc, avec Socrate, que toute la force et la valeur de la jurisprudence civile lui vient de la jurisprudence naturelle qui est proprement, comme on l'a dit, sa mère et sa nourrice. Ainsi que nous le rappelle Montesquieu, « la loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine (1). » C'est dire assez que ce n'est qu'à la lumière de la loi naturelle que l'on peut comprendre les mérites ou les défauts des lois positives. « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux (2). » Ce serait comme si quelqu'un disait que les règles des proportions et de l'harmonie sont arbitraires par rapport aux musiciens, parce qu'elles n'ont lieu

(1) Montesquieu, *Esprit des lois*, I, 3.
(2) Montesquieu, *Esprit des Lois*, I, 1.

dans la musique, que lorsqu'on s'est résolu à chanter ou à jouer de quelque instrument. Mais c'est justement ce qu'on appelle essentiel à une bonne musique; car elles lui conviennent déjà dans l'état idéal, lors même que personne ne s'avise de chanter, puisque l'on sait qu'elles lui doivent convenir nécessairement aussitôt qu'on chantera (1).

Il ne suffisait pas à Socrate, pour triompher sur ce point des négations des sophistes, de restituer aux lois non-écrites, comme il les appelait, leur puissance et leur infaillibilité; il devait encore professer pour les lois de la patrie l'obéissance la plus complète et le dévouement le plus absolu. Car en dépouillant la loi de toute son autorité, les sophistes conduisaient directement la jeunesse à la violation et au renversement des lois de l'Etat. Pour conjurer ce péril, Socrate ira, dans un entretien célèbre que nous a conservé Xénophon (2), jusqu'à identifier la justice avec l'obéissance aux lois établies. Mais qu'avons-nous besoin d'invoquer ici son enseignement et ses leçons? Tandis que les sophistes jettent à la loi de leur pays le blâme et l'injure, Socrate s'y montre fidèle jusqu'à lui faire le sacrifice de sa vie. Trouvez donc une réponse plus péremptoire et plus éloquente!

(1) Leibniz, *Essais de Théodicée*, partie II, § 181.
(2) Xénophon, *Mém.*, IV, 4. — Cf. IV, 6, 6.

Faut-il examiner sur d'autres points la lutte de Socrate contre les sophistes? Partout nous retrouvons des deux côtés le même caractère et le même esprit. Voyez, si vous voulez, comment les sophistes définissent le bonheur et quelles sont à leurs yeux les conditions de la félicité. Lorsque Socrate leur dit que chacun doit commander à soi-même par la tempérance et se rendre maître de ses passions et de ses désirs, ils n'ont pas assez de sourires et de dédains : « Que tu es charmant! lui disent-ils, tu nous parles d'imbéciles sous le nom de tempérants... Je vais te dire avec toute liberté ce que c'est que le beau et le juste dans l'ordre de la nature. Pour mener une vie heureuse, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, et ne point les réprimer; et lorsqu'elles sont ainsi parvenues à leur comble, il faut être en état de les satisfaire par son courage et son habileté, et de remplir chaque désir à mesure qu'il naît... La volupté, l'intempérance, la licence, pourvu qu'elles aient des garanties, voilà la vertu et la félicité (1). »

Les sophistes anciens ont trouvé des disciples dans les temps modernes : La Mettrie et d'Holbach tiennent exactement le même langage que Calliclès dans le *Gorgias* (2). La réponse de Socrate n'a pas

(1) Platon, *Gorgias*, 491 et 492.

(2) « Si l'homme, d'après sa nature, est forcé d'aimer son bien-être, il est forcé par là même d'en aimer les moyens,

cessé d'être applicable : « Ton homme heureux, dit-il à Calliclès, ressemble aux malheureux dont les poëtes nous représentent l'état dans le Tartare. Son âme ressemble à un tonneau percé, à cause de son insatiable avidité. » Et Platon lui fait ajouter ces paroles : « Supposons que deux hommes ont chacun un grand nombre de tonneaux ; que les tonneaux de l'un sont en bon état, et remplis celui-ci de vin, celui-là de miel, un troisième de lait, et d'autres de plusieurs autres liqueurs ; que d'ailleurs les liqueurs de chaque tonneau sont rares, mal aisées à avoir, et qu'on ne peut se les procurer qu'avec des peines infinies ; que l'un de ces hommes ayant une fois rempli ses tonneaux, n'y verse plus rien désormais, n'a plus aucune inquiétude, et est parfaitement tranquille à cet égard : que l'autre peut, à la vérité, comme le premier, se procurer les mêmes liqueurs, quoique difficilement, mais que, du reste, ses tonneaux étant percés et gâtés, il est obligé de les remplir sans cesse, jour et nuit,

y compris le vice lui-même, attendu que, dès que le vice rend heureux, il doit aimer le vice. » (D'Holbach, *Système de la nature.*) — « Celui qui aura une plus grande satisfaction à faire le mal sera plus heureux que celui qui en aura moins à faire le bien. » (La Mettrie, *Discours sur le bonheur*). — Et encore : « Nous ne commanderons pas à nos sensations ; avouant leur empire et notre esclavage, nous tâcherons de nous les rendre agréables, persuadés que c'est là où gît le bonheur de la vie. » Etc., etc.

sous peine de s'attirer les derniers chagrins. » Et les sophistes sont obligés d'avouer que l'âme est bonne, quand tout y est dans l'ordre et dans la règle.

Les sophistes niaient l'obligation morale : on s'en étonne moins en se rappelant qu'en religion ils ne procédaient aussi que par négations et qu'ils avaient enlevé par avance toute sanction à la vertu et à l'idée du bien. L'opinion de Protagoras, qui nous a été conservée, nous fait toucher du doigt cet incurable scepticisme, qu'il exprime lui-même avec plus de réserve que tous les autres sophistes : « Quant à savoir s'il y a des dieux, et ce qu'ils sont, nous ne le pouvons pas pour plusieurs raisons, d'abord à cause de l'obscurité de la question, et de la courte durée de notre vie (1). » Sophocle avait raison, les choses divines s'en allaient (2), et si les sophistes eussent triomphé, c'en était fait de toute morale et de toute religion. Mais Socrate vint les combattre victorieusement en répandant dans le monde ces deux idées éternelles : Devoir et Providence. Dieu

(1) Platon, *Théétète*, 162, D ; Diogène de Laërte, IX, 51 ; Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 56 ; Cicéron, *De la nature des dieux*, I, 23.

(2) Ἔῤῥει δὲ τὰ θεῖα.

(Sophocle, *Œdipe-Roi*, v. 895.)

Cf. Euripide, *Troyennes*, v. 27 :

Νοσεῖ τὰ τῶν θεῶν οὐδὲ τιμᾶσθαι θέλει.

reparut au sommet de la nature des choses, et sa lumière se répandit sur l'univers.

Jamais, il faut bien le dire, l'esprit de négation ne s'est trouvé à un plus haut degré que chez ces hommes qui faisaient profession de tout savoir et de tout enseigner. C'est précisément pour cela qu'ils firent courir un si grand péril à la philosophie : ils ne se contentent pas, comme le feront les sceptiques de l'école, de s'abstenir sur les plus grandes questions de l'ordre métaphysique ou de l'ordre moral et de ne rien affirmer touchant la nature des choses; au sein même de la négation ils se montrent les dogmatistes les plus tranchants et les plus inflexibles; ils prétendent savoir le dernier mot des choses et veulent imposer leurs négations comme la vérité absolue.

On ne peut même pas dire, en parlant des sophistes, qu'ils élèvent des doutes sur la légitimité de nos moyens de connaitre: ils vont plus loin, puisqu'ils nient sans aucune réserve l'existence même de la vérité. Gorgias prétendait établir que rien n'existe, ou que, s'il existe quelque chose, ce quelque chose ne peut cependant pas être connu; et enfin, que si quelque chose pouvait être et être connu, on ne peut cependant pas l'exprimer (1). Sans relever ici quelle contradiction prodigieuse se retrouve au

(1) Aristote, *Traité sur Mélissus, Xénophane et Gorgias*, chap. V. — Cf. Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 65.

fond d'une argumentation qui affirme, tout en la niant, l'existence de l'être, puisque l'idée qu'elle en conçoit suffit à lui en prouver la réalité, et qui proclame, tout en la mettant en suspicion, la vérité de nos connaissances, puisque nos moyens de connaître lui paraissent un point d'appui assez solide pour affirmer que leur unique objet est le néant, nous croyons pouvoir remarquer que jamais la pensée humaine n'a plus volontairement et plus résolument désespéré d'elle-même, et que nulle part on ne rencontrerait un exemple à la fois plus dangereux et plus éclatant de l'esprit de destruction et, pour ainsi dire, de l'amour de l'abîme. Platon avait bien raison de le remarquer, « celui qui dit le rien, de toute nécessité, ce semble, ne dit rien... Il ne faut pas même accorder que celui-là dit quelque chose; il ne dit rien, ou mieux ou il ne dit pas, celui qui entreprend d'articuler ce qui n'est pas (1). » Peut-on caractériser plus exactement le nihilisme de Gorgias et l'absurdité de son système?

Protagoras n'a pas davantage, quoi qu'en ait dit Hegel, le sentiment et la conscience de la puissance de l'esprit humain, lorsqu'il proclame dans sa fameuse maxime, que l'homme est la mesure de toutes

(1) Τὸν δὲ δὴ μὴ τὶ λέγοντα ἀναγκαῖον, ὡς ἔοικε, παντάπασι μηδὲν λέγειν. Ἆρ' οὖν οὐδὲ τοῦτο συγχωρητέον, τὸ τὸν τοιοῦτον λέγειν μέν τι, λέγειν μέντοι μηδέν, ἀλλ' οὐδὲ λέγειν φατέον, ὅς γ' ἂν ἐπιχειρῇ μὴ ὂν φθέγγεσθαι ; (Platon, *Sophiste*, 237, E.)

choses. Rappelez-vous donc que pour Protagoras, connaître c'est sentir, et voyez comment, en plaçant la vérité dans la sensation, variable à l'infini suivant les individus et leurs dispositions du moment, il porte un coup mortel à l'existence même de la vérité, puisque le oui est aussi vrai que le non, et que, si tout est vrai, rien n'est vrai. Fatales conséquences de l'esprit critique poussé aux dernières limites de l'audace et de l'effronterie !

Aristote a posé comme le plus certain des principes que le même attribut ne peut absolument appartenir et n'appartenir pas au même sujet, dans le même temps, sous le même rapport. Il n'est pas possible en effet que personne conçoive jamais que la même chose existe et n'existe pas (1). C'est là pourtant toute la doctrine de Protagoras, qui prétend qu'aucune chose n'est absolument, qu'on ne peut attribuer à quoi que ce soit avec raison aucune dénomination, aucune qualité ; que si on appelle une chose grande, elle paraîtra petite ; pesante, elle paraîtra légère, et ainsi du reste (2). Une galère, un mur et un homme doivent être nécessairement la même chose, si l'on peut affirmer ou nier tout de tous les objets. En effet, si l'on pense que

(1) *Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν, ἀδύνατον τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτό. Ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸ ὑπολαμβάνειν εἶναι, καὶ μὴ εἶναι.* (Aristote, *Métaphysique*, IV, 3.)— Cf. XI, 5.

(2) Platon, *Théétète*, 152, D.

l'homme n'est pas une galère, évidemment l'homme ne sera pas une galère. Et par conséquent il est une galère, puisque l'affirmation contraire est vraie (1).

On conçoit parfaitement qu'une pareille doctrine excite à la fois le mépris et l'indignation du philosophe : « Si quelqu'un, dit Platon, appelait semblable le dissemblable, et dissemblable le semblable, ce serait, ce me semble, un monstre (2). » Et Aristote a raison d'ajouter que celui qui prétend qu'on peut concevoir simultanément les contraires est un homme qui détruit la possibilité de la parole, et qui persiste néanmoins à parler. Un pareil homme, dira-t-il, n'est qu'une plante, c'est une chose qui ne pense pas et qui ne parle pas, et il serait ridicule de le réfuter par des raisons, puisqu'il ne raisonne pas et n'a pas de raison (3). N'est-ce pas une folie que de soutenir de pareilles opinions? Il n'y a pas de fou qui soit allé jusqu'à ce point d'aberration de trouver que le feu et la glace sont une seule et même chose (4). Avec de pareils adversaires, la discussion est impossible, et pour tenter de

(1) Aristole, *Métaphysique*, IV, 4.

(2) Εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοιά τις ἀπέφαινεν ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἄν, οἶμαι, ἦν. (Platon, *Parménide*, 129, B.)

(3) Aristole, *Métaphysique*, IV, 4.

(4) Aristote, *De la production et de la destruction des choses*, I, 8, 4,

soustraire les sophistes à la condamnation portée contre eux par Socrate, Platon et Aristote, il faut enlever aux mots eux-mêmes toute signification et toute valeur. Hégel n'aurait pas célébré les théories des sophistes, s'il n'eût été sophiste lui-même : n'affirme-t-il pas en son propre nom que l'être et le néant sont identiques et ne déclare-t-il pas fort sérieusement que le soleil et la lune sont une seule et même chose ? A ces insulteurs du bon sens et de la raison publique, nous ne saurions, pour notre part, que crier avec le prophète : Malheur, malheur à vous (1) !

De pareilles aberrations ne justifient-elles pas les traits sous lesquels Platon représente le sophiste à la fin de cet immortel dialogue qui est à la fois le châtiment de la plus haute impudence dont l'histoire de la pensée humaine ait conservé le souvenir, et la défense la plus élevée et la plus éloquente de la vérité outragée : « Faisons une chaîne des titres du sophiste, en les entrelaçant les uns dans les autres, depuis le premier jusqu'au dernier. Dans la contradiction, l'imitation selon l'opinion dans le genre ironique, imitation dépendante de la fantasmagorie, comprise elle-même dans l'art de faire des simulacres, non pas l'art

(1) « Væ qui dicitis malum bonum et bonum malum : ponentes tenebras lucem, et lucem tenebras; ponentes amarum in dulce, et dulce in amarum. » (Isaïe, V, 20.)

divin, mais l'art humain, qui produit des prestiges à l'aide des discours, telle est la race et le sang du vrai sophiste : on peut le dire en toute assurance (1). »

Recherche de l'apparence, conduisant directement au nihilisme, la sophistique est là tout entière. Les sophistes prennent le contre-pied de la philosophie, Socrate la relève et lui restitue son éclat et sa dignité. Arrière la vaine gloire et l'intérêt personnel ! Aux yeux de Socrate, la philosophie a, selon l'expression de Thémistius, une telle beauté naturelle qu'elle doit répudier toute parure et tout ornement étranger (2). Socrate sera, si l'on veut, le type et le modèle du philosophe. Le sophiste, on l'a dit, n'est pas moins différent du philosophe par le fond que par la forme. Considérez-le par le dehors, il n'a d'autre but que le gain, et il aime mieux paraître homme de bien que l'être en réalité. Et si vous regardez au fond des choses, tandis que le philosophe s'applique à l'étude des choses éter-

(1) Τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικὸν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς εἰδωλοποιϊκῆς οὐ θεῖον ἀλλ' ἀνθρώπινον τῆς ποιήσεως ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιϊκὸν μόριον, ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος ὃς ἂν φῇ τὸν ὄντως σοφιστὴν εἶναι, τἀληθέστατα, ὡς ἔοικεν, ἐρεῖ. (Platon, *Sophiste*, 268, C, D.)

(2) Φιλοσοφία γάρ τοι κατὰ φύσιν κάλλος ἄφραστον ἔχουσα, πᾶν ὅ τι περ ἂν ἐπείσακτον ἀτιμάζει τε καὶ οὐ προσίεται. (Themistii *Orationes*, orat. VII, 1618, p. 174.)

nelles et immuables, le sophiste ne cherche à saisir que ce qui n'a point d'existence (1).

Platon l'exprime admirablement : « Le sophiste s'enfuit dans les ténèbres du non-être, et s'y établit comme dans une retraite qui lui est familière ; c'est l'obscurité du lieu qui le rend difficile à reconnaître. Mais pour le philosophe, dont la pensée est en commerce perpétuel avec l'idée de l'être, c'est à cause de l'éclat de cette région qu'il n'est nullement aisé à apercevoir ; car, chez la plupart des hommes, les yeux de l'âme ne sont pas de force à soutenir longtemps la vue des choses divines (2). » Le philosophe tend vers l'être, le sophiste va au néant.

Faut-il s'étonner que les discours si admirés de ces représentants du mensonge et de l'erreur aient passé plus rapidement que l'orage et ne se soient en quelque façon conservés dans le souvenir des hommes qu'à la faveur de la lutte où ils ont succombé ? Sans Socrate et Platon, connaîtrions-nous même le nom des principaux sophistes ? Mais si Platon nous a retracé dans presque tous leurs détails, en leur donnant une forme idéale, les péripéties du combat livré contre les sophistes, on peut

(1) Alcinoüs, *De doctrina Platonis*, cap. 34.

(2) Ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα... Ὁ δέ γε φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ. (Platon, *Sophiste*, 254, A.)

dire hardiment que c'est Socrate qui les a vaincus. Sa nature s'y prêtait merveilleusement non-seulement par tous ces procédés de la réfutation dont il est resté le maître et l'inventeur, mais encore et surtout par l'accent irrésistible de ses convictions et de son enseignement. Ne nous lassons pas de le rappeler, c'est lui qui, par le seul ascendant de son génie moral et de son enthousiasme pour la vérité, devait enflammer les cœurs de la jeunesse athénienne d'une noble passion pour la sagesse. Jamais une vie d'homme n'a été en harmonie avec un enseignement moral comme la vie et l'enseignement de Socrate. Ces paroles de Platon nous montrent bien le caractère incomparable de son maître et le secret de son empire : « Lorsque j'entends parler de la vertu ou de la science à un homme digne en effet d'être homme, et qui sait se tenir à la hauteur de ses discours, alors c'est pour moi un charme inexprimable, quand je songe que celui qui parle et les propos qu'il tient sont entre eux dans une convenance et une harmonie parfaite. Cet homme m'offre l'image d'un concert sublime qu'il ne tire ni de la lyre ni d'aucun autre instrument, mais de sa vie tout entière montée sur le ton le plus pur (1). »

Jamais la parole humaine n'a dû réaliser plus complètement l'idéal que Nicole se formait de l'élo-

(1) Platon, *Lachès*, 188, C, D.

quence, lorsqu'il disait qu'elle ne doit pas seulement causer un sentiment de plaisir, mais qu'elle doit laisser le dard dans le cœur. C'est vraiment un apôtre que cet homme dont la parole fera tressaillir au plus profond de leur âme ses auditeurs et dont nous ne pourrions comprendre toute l'influence et l'autorité, si nous n'avions le témoignage de Platon pour le faire en quelque sorte revivre sous nos yeux : « En l'écoutant, dit Alcibiade dans le *Banquet*, je sens palpiter mon cœur plus fortement que si j'étais agité de la manie dansante des Corybantes, ses paroles font couler mes larmes, et j'en vois un grand nombre d'autres ressentir les mêmes émotions. Périclès et nos autres bons orateurs, quand je les ai entendus, m'ont paru sans doute éloquents, mais sans me faire éprouver rien de semblable ; toute mon âme n'était point bouleversée ; elle ne s'indignait point contre elle-même de se sentir dans un honteux esclavage, tandis qu'auprès du Marsyas que voilà, je me suis souvent trouvé ému au point de penser qu'à vivre comme je fais ce n'est pas la peine de vivre... Pour lui seul dans le monde j'ai éprouvé ce dont on ne me croirait guère capable, de la honte en présence d'un autre homme : or, il est en effet le seul devant qui je rougisse. J'ai la conscience de ne pouvoir rien opposer à ses conseils (1). » Démosthènes seul parmi les Grecs retrou-

(1) Platon, *Banquet*, 215, E, et 216, A.

vera plus tard les accents de cette éloquence naturelle pour échauffer les cœurs des Athéniens et les entrainer d'enthousiasme au parti le plus honnête (1).

Contre un tel amour du bien et de la vérité, se traduisant en quelque sorte en traits de flamme, les sophistes étaient désarmés, et leur défaite n'était plus que le signal d'une ère nouvelle dans le domaine des idées morales et dans l'histoire de la pensée humaine.

(1) Plutarque, *Vie de Démosthènes*, chap. XVIII.

CHAPITRE XIV.

CAUSES DU PROCÈS DE SOCRATE.

La deuxième année de la quatre-vingt-quinzième olympiade, Anytus, Mélitus et Lycon portèrent contre Socrate, âgé de près de soixante-dix ans, cet acte d'accusation qui se trouvait encore au greffe d'Athènes au temps de Diogène de Laërte : « Socrate, fils de Sophronisque, du dème d'Alopèce, est coupable de ne pas reconnaître les dieux que reconnaît l'Etat et d'introduire des divinités inconnues. Il est coupable aussi de corrompre la jeunesse. Peine, la mort. »

Nous avons maintenant à nous demander quelles ont été les causes du procès de Socrate et par quels côtés son enseignement devait surtout blesser l'esprit de son temps. Nous pouvons nous livrer d'autant plus facilement à cette recherche que nous en trouvons presque tous les éléments non-seulement dans l'acte d'accusation que nous venons de rapporter, mais surtout dans les *Apologies* de Platon et de Xénophon.

Il importe de le remarquer tout d'abord, ce n'étaient point des haines nées de la veille ni des rancunes nouvelles qui dénonçaient officiellement Socrate comme l'ennemi public et le corrupteur de l'Etat. Le principe de ces animosités puissantes n'est pas ailleurs que dans le ressentiment causé à un grand nombre des principaux Athéniens par la mission réformatrice dont Socrate se déclarait investi par la Divinité. « Ce qui me perdra si je succombe, dit-il dans l'*Apologie*, ce ne sera ni Mélitus ni Anytus, mais l'envie et la calomnie qui ont déjà fait périr tant de gens de bien, et qui en feront encore périr tant d'autres ; car il ne faut pas espérer que ce fléau s'arrête à moi (1). »

N'est-il pas bien facile de comprendre combien d'ennemis irréconciliables Socrate avait dû se faire en dévoilant partout où il les rencontrait, la vanité, l'ignorance et la mauvaise foi ? Les beaux-esprits et les politiques du temps, pour ne citer qu'eux, devaient avoir bien de la peine à pardonner à Socrate de les avoir démasqués. Enfin Socrate, en disant à tout le monde la vérité, s'était soumis volontairement et par avance à toutes les conséquences qu'un semblable rôle pouvait naturellement entraîner. Prévoyant, dans le *Gorgias*, le cas où quelque homme méchant et méprisable viendrait à le citer devant les tribunaux, il ne se dissimule pas combien il lui

(1) Platon, *Apologie de Socrate*, 28, A.

serait difficile de se défendre et combien il aurait de chances d'être condamné. Les paroles que lui prête à cet égard Platon sont caractéristiques et montrent bien la situation périlleuse qu'il s'était faite par sa franchise et son inflexible droiture : « Comme je ne cherche point à flatter ceux avec qui je m'entretiens chaque jour, que je vise au plus utile et non au plus agréable, je ne saurai que dire, lorsque je me trouverai devant les juges : et ce que je disais à Polus revient fort bien ici; je serai jugé comme le serait un médecin accusé devant des enfants par un cuisinier. Examine en effet ce qu'un médecin au milieu de pareils juges aurait à dire pour sa défense, si on l'accusait en ces termes : Enfants, cet homme vous a fait beaucoup de mal : il vous perd vous et ceux qui sont plus jeunes que vous, et vous jette dans le désespoir, vous coupant, vous brûlant, vous amaigrissant et vous étouffant; il vous donne des potions très-amères, et vous fait mourir de faim et de soif, au lieu de vous servir, comme moi, des mets de toute espèce, en grand nombre et flatteurs au goût. Que penses-tu que dirait un médecin dans une pareille extrémité? Dira-t-il ce qui est vrai? Enfants, je n'ai fait tout cela que pour vous conserver la santé. Comment crois-tu que de tels juges se récrieront à cette réponse?... Je sais bien que la même chose m'arriverait, si je comparaissais devant un tribunal. Je

ne pourrai parler aux juges des plaisirs que je leur ai procurés, car voilà ce qu'ils appellent des bienfaits et des services : et je ne porte envie ni à ceux qui les procurent, ni à ceux qui les reçoivent. Si on m'accuse, ou de corrompre la jeunesse, en lui apprenant à douter, ou de parler mal des citoyens d'un âge plus avancé, en tenant sur leur compte des discours sévères, soit en particulier, soit en public, je ne pourrai pas dire la vérité, savoir, que si je parle de la sorte c'est avec justice, ayant en vue votre avantage, ô juges, et rien autre chose. Ainsi, je dois m'attendre à tout ce qu'il plaira au sort d'ordonner (1). »

Mais il ne suffit pas de comprendre aisément que Socrate, comme l'a dit Hypéride, a dû porter la peine de ses discours (2), et tout ce qu'il pouvait avoir à redouter de haines pendant quarante ans accumulées contre lui ; il est nécessaire surtout de se rendre un compte exact des griefs sur lesquels se fondait l'accusation et de rechercher laquelle des deux imputations formulées contre lui était la plus dangereuse et la plus grave.

Fréret a prétendu que Socrate fut uniquement la victime de ses railleries sur la forme du gouverne-

(1) Platon, *Gorgias*, 521 et 522.

(2) Καὶ Σωκράτην οἱ πρόγονοι ἡμῶν ἐπὶ λόγοις ἐκόλαζον. (Hypéride, *fragm.* 59, dans les *Orateurs grecs* de Didot, t. II, p. 391.)

ment démocratique établi de son temps (1). M. Garnier, dans son excellent *Mémoire sur Socrate*, n'hésite pas à croire avec lui que la véritable accusation portait sur les doctrines politiques de Socrate (2). Assurément Socrate avait dû blesser plus d'une fois la toute-puissance démocratique d'Athènes, si facilement ombrageuse et si susceptible, en protestant ouvertement contre cette élection des magistrats par le sort, contre ces élus de la fève, qui jouaient un si grand rôle dans la république et qui représentaient un des principes essentiels de la constitution. Sans doute encore, en condamnant hautement toute espèce de tyrannie, Socrate avait dû froisser l'instinct populaire, et l'on savait bien qu'il n'y avait pas d'alliance possible entre Socrate et le despotisme, quelle que fût son origine et sa source. Il est incontestable que de là devaient naître des inimitiés violentes, qui se traduisirent naturellement en une accusation de corrompre la jeunesse, le jour où la vie de Socrate fut soumise au jugement des tribunaux athéniens. Mais faut-il croire que ce grief politique ait suffi pour donner naissance à l'accusation et la faire triompher? Nous ne le pensons pas.

(1) Fréret, *Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XLVII, p. 234.

(2) Ad. Garnier, *Histoire de la morale, second mémoire, Socrate*, Paris, 1855, p. 74.

On lui reprochera, par exemple, d'avoir été le maître de Critias; mais pouvait-on bien sérieusement songer à rendre solidaire du despotisme des Trente l'homme à qui toute espèce de tyrannie, nous le répétons, était particulièrement odieuse, et qui seul, pendant qu'Athènes subissait leur horrible domination, osa leur résister en face et conserver sa liberté au milieu de la servitude universelle ? Il est impossible d'admettre que ce soit pour avoir été le maître de Critias, comme nous le donne à entendre Eschine (1), que le maître de Platon et de Xénophon a été mis à mort. Ajoutons que tous ceux qui n'hésitent pas à faire de Socrate un adversaire décidé de la démocratie athénienne ont oublié cette admirable prosopopée des lois du *Criton* qui demeure un éternel témoignage de son respect et de son amour pour la constitution de son pays. Rien ne prouve que Socrate ait ressenti pour le gouvernement de Sparte cette préférence qu'ont eue pour lui Platon et Xénophon. Si l'accusation portée contre Socrate n'eût été fondée que sur son opposition réelle ou prétendue au gouvernement athénien, Socrate eût été infailliblement absous.

On trouvera d'autant plus évident que les motifs politiques n'ont pas été les plus puissants dans la

(1) Ἐπειθ' ὑμεῖς, ὦ Ἀθηναῖοι, Σωκράτην μὲν τὸν σοφιστὴν ἀπεκτείνατε, ὅτι Κριτίαν ἐφάνη πεπαιδευκώς. (Eschine, *Contra Timarchum*, 173.)

condamnation de Socrate, si l'on se rappelle qu'une amnistie fut solennellement jurée après la domination des Trente, lors du rétablissement de la démocratie, et qu'elle fut fidèlement observée par le peuple athénien. On exigea des sénateurs le serment de ne recevoir aucune accusation portant sur des faits antérieurs au rétablissement de la démocratie, et l'on fit chaque année jurer aux Héliastes de ne pas se rappeler les torts passés et de n'appuyer personne qui se les rappellerait (1). La sagesse et la générosité des Athéniens au retour de l'exil donnèrent un heureux démenti à cette parole d'Eschyle, que « dur est un peuple qui vient d'être délivré de ses maux (2), » et l'on peut justement appliquer à cette époque cette remarque inspirée à Thucydide par une conduite analogue lors de la victoire du peuple sur les Quatre Cents, que ce juste tempérament gardé par les Athéniens fut la principale cause qui releva la république de l'état fâcheux où elle était tombée (3). La conduite des Athéniens à ce moment a pu faire dire à l'un des plus récents historiens de la Grèce (4) qu'il y a peu d'événements dans l'histoire qui soient plus étonnants que la conduite du peuple athénien quand il recouvra sa

(1) Andocide, *De mysteriis*, 90 et 91.

(2) Eschyle, *Les sept contre Thèbes*, v. 1044.

(3) Thucydide, liv. VIII, chap. XCVII.

(4) M. Grote.

démocratie après le renversement des Trente. Xénophon lui-même nous est un irrécusable témoin de cette modération, quand il atteste que le peuple est resté fidèle aux serments qu'il a prononcés de ne garder aucun souvenir des rancunes du passé (1).

Il ne nous paraît donc pas admissible que Socrate ait succombé à l'accusation dont il était l'objet, uniquement parce qu'il aurait blâmé l'état politique de son temps, tout en obéissant scrupuleusement aux lois sur lesquelles reposait cet état. Cela n'est pas admissible, quand on songe à la situation d'Athènes à cette époque et que l'on considère l'autre grief bien autrement redoutable qui lui était reproché. Ajoutez que cette explication ne tient pas suffisamment compte des termes mêmes de l'accusation portée contre lui.

Il faut se rappeler d'ailleurs que, selon le témoignage de Platon si considérable sur ce point, les deux griefs se confondaient en un seul, celui d'impiété et de violation du culte public. Platon déclare formellement que Mélitus, en accusant Socrate de corrompre les jeunes gens, lui reprochait uniquement de leur apprendre à ne pas reconnaître les dieux de la république (2). C'est là le grief capital

(1) Καὶ ὀμόσαντες ὅρκους ἦ μὴν μὴ μνησικακήσειν, ἔτι καὶ νῦν ὁμοῦ τε πολιτεύονται, καὶ τοῖς ὅρκοις ἐμμένει ὁ δῆμος. (Xénophon, *Histoire grecque*, II, 4, 43.)

(2) Platon, *Apologie de Socrate*, 26, B. — Cf. *Euthyphron*, 3, A et B.

sous lequel a succombé Socrate et sous lequel il devait en effet nécessairement succomber.

Isocrate nous apprend de la façon la plus explicite que le soin principal des Athéniens en matière religieuse consistait à ne rien laisser tomber en désuétude des cérémonies nationales et à n'y rien ajouter d'insolite : conserver intactes les traditions des ancêtres, c'était pour eux la piété tout entière (1). Or, il est impossible d'admettre, quelle qu'ait été la réserve de Socrate dans l'accomplissement de la révolution religieuse dont il est l'auteur, qu'il ait pu tenter cette révolution sans se mettre directement ou indirectement en opposition avec les croyances et les traditions religieuses de son temps. Comme l'a très-bien remarqué Lactance, c'est par la force même des choses que le défenseur de la justice et de la morale devenait à cette époque l'ennemi de la religion publique, puisque celle-ci était en opposition ouverte avec toutes les idées morales qu'il s'efforçait de faire prévaloir et de répandre dans le monde (2).

(1) Ἀλλ' ἐκεῖνο μόνον ἐτήρουν ὅπως μηδὲν μήτε τῶν πατρίων καταλύσωσι, μήτ' ἔξω τῶν νομιζομένων προσθήσωσιν. Ἐνόμιζον εἶναι τὴν εὐσέβειαν ἐν τῷ μηδὲν κινεῖν ὧν αὐτοῖς οἱ πρόγονοι παρέδοσαν. (Isocrate, *Aréopagitique*, édit. Auger, t. II, p. 114.)

(2) « Si justitiæ defensionem vel Plato, vel quilibet alius implere voluisset, in primis religiones deorum evertere debuit, quia contrariæ sunt pietati. Quod quidem Socrates quia facere ten-

Sans reparler ici de la lutte de Socrate contre les envahissements de l'anthropomorphisme, qui dut lui susciter d'impardonnables haines et des ressentiments si profonds, il suffirait de rappeler que la conception de la Providence, telle que la représentait Socrate, renversait définitivement tout ce qui restait encore dans la religion grecque des symboles primitifs qui représentaient les forces élémentaires et des allégories sous lesquelles se cachait l'exposition des phénomènes naturels. Socrate pouvait-il avoir foi à Neptune ou à Apollon ? Pouvait-il souscrire à cette apothéose universelle que la superstition populaire introduisait dans toute la nature et dont la *Cité de Dieu* de saint Augustin ne nous donne pas une idée exagérée ? Il fallait bien qu'il se refusât à voir des dieux réels dans les astres ou dans les substances élémentaires, que l'on adorait en réalité sous les noms les plus divers : « Que le soleil, dit Eusèbe, soit Osiris, Orus, Apollon, je le veux; que la lune soit Isis, Artémis, ou porte tout autre nom; n'est-ce pas toujours le feu, l'eau, des parties humides ou sèches de la nature qu'ils adorent (1)? » « Tout ce que la terre, la mer renferment d'admirable, dit Prudence, ils en font des

tavit, in carcerem conjectus est. » (Lactance, *Institutions divines*, liv. V, chap. xv.)

(1, Eusèbe, *Préparation évangélique*, liv. III, chap. vi, édit. Vigier, p. 95.

dieux, tantôt appelant l'Océau Neptune, tantôt les fleuves limpides des Nymphes (1). »

Socrate le fait entendre lui-même dans l'*Apologie* (2), c'est un de ses crimes de ne pas croire que le soleil et la lune sont des dieux. Il n'y avait pas si longtemps qu'Anaxagore avait été condamné pour avoir osé dire que le soleil était une pierre ardente. Il était difficile qu'à chaque pas Socrate ne se heurtât point contre un écueil, quand il voulait rectifier les notions religieuses pour les mettre en harmonie avec une idée plus élevée de la divinité. Songez donc que, comme le fait remarquer M. Lenormant (3), les symboles de la religion ne servaient pas seulement à rappeler et à représenter la divinité, mais qu'il n'y avait aucun moyen de les distinguer de cette divinité elle-même. Voilà pourquoi toute tentative de réforme devait être considérée par l'école sacrée comme une profana-

(1) Quidquid humus, quidquid pelagus mirabile gignunt,
Id duxere Deos : colles, freta, flumina, flammas.
Hæc sibi per varias formata elementa figuras
Constituere patres, hominumque vocabula mutis
Scripserunt statuis, vel Neptunum vocitantes
Oceanum, vel cyaneas cava flumina Nymphas,
Vel silvas Dryadas, vel devia rura Napæas.
(Prudence, *Contra Symmachum*, lib. I, v. 297 sqq.)

(2) Platon, *Apologie de Socrate*, 26, D.

(3) Ch. Lenormant, *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, p. 280.

tion et comme une impiété. Pour s'en convaincre, il suffirait de méditer le *Cratyle* de Platon, qui a été, de la part de M. Lenormant, l'objet d'une étude si pénétrante et si approfondie, et dans lequel Socrate, tout en prétendant simplement remonter à l'origine du langage, se montre assez téméraire pour expliquer les noms des dieux eux-mêmes et pour dévoiler tout ce qu'il y a d'insuffisant et de contraire au sentiment moral dans les traditions sur lesquelles repose le culte tout entier et jusque dans la doctrine des *mystères*. Il est facile, en se plaçant à ce point de vue, de comprendre comment M. Lenormant a pu être amené à voir dans le *Cratyle* la première des pièces du procès de Socrate ; car Socrate, dans ce dialogue, s'écarte ouvertement de la loi religieuse de son temps en se livrant à la recherche de l'essence des dieux par l'étude de leurs noms : « Si nous étions sages, disait en effet Socrate, le mieux serait de dire que nous ne savons rien touchant les dieux, ni sur eux-mêmes, ni sur les noms dont ils s'appellent entre eux; car pour ceux-ci, nul doute que ce ne soient les noms véritables. Le parti le plus convenable après celui-là, ce serait de nous conformer à la loi qui ordonne à chacun d'appeler les dieux, dans ses prières, des noms dont ils aiment à être appelés. Cette pratique me paraît très-sage (1). »

(1) Platon, *Cratyle*, 400, D. E.

La violation de cette règle du culte public fut une des causes de la mort de Socrate. En vain il aura protesté devant les dieux que sa recherche ne portera pas sur eux-mêmes, il ne se mettra pas pas moins directement en lutte avec l'école sacrée en traitant d'invention humaine les doctrines qu'elle prétend imposer à la vénération des hommes, ou en lui reprochant d'une façon détournée d'être l'adversaire de la morale et de l'équité.

Dès l'instant où Socrate, comme il le dit dans le *Théétète* (1), ne se croyait permis en aucune manière ni de transiger avec l'erreur ni de tenir la vérité cachée, il accumulait nécessairement contre lui des haines sans bornes et il devait infailliblement enfreindre la loi religieuse de son pays. La loi de Dracon n'avait pas cessé d'être en vigueur, qui obligeait formellement tous les habitants de l'Attique à révérer et à reconnaître les dieux et les demi-dieux indigènes (2). On pouvait se moquer

(1) Ἀλλά μοι ψεῦδός τε ξυγχωρῆσαι καὶ ἀληθὲς ἀφανίσαι οὐδαμῶς θέμις. (Platon, *Théétète*, 151, D.)

(2) Ἐπεὶ καὶ Δράκοντος νόμος μνημονεύεται τοιοῦτος, θεσμὸς αἰώνιος τοῖς Ἀτθίδα νεμομένοις κύριος τὸν ἅπαντα χρόνον θεοὺς τιμᾶν καὶ ἥρωας ἐγχωρίους. . . (Porphyre, *De abstinentia*, l. IV, cap. XXII.) — Platon écrira dans le *Timée* : « On ne saurait refuser d'ajouter foi aux enfants des dieux, quoique leurs récits ne soient pas appuyés sur des raisons vraisemblables et certaines. Mais comme ils prétendent raconter l'histoire de leur propre famille, nous devons nous soumettre à la loi et les croire. » (*Timée*, 40, D, E.)

des dieux : la satire elle-même ne prouve-t-elle pas la croyance à l'existence de celui qu'on attaque? On pouvait tourner en dérision les divinités nationales : la moquerie est encore un acte de foi. Mais il n'était pas permis de les passer sous silence et de les nier en les taisant. Il est incontestable qu'en adorant le Dieu moral, dont il a le premier parmi les philosophes reconnu les attributs essentiels, Socrate renversait, même sans le vouloir, les dieux du paganisme et qu'il violait ouvertement la règle du culte public et la théologie nationale. Aux yeux de la religion d'Athènes, c'était être athée que de parler de ce Dieu inconnu à qui, au temps de saint Paul, on avait élevé des autels. Rien de plus exact que ce jugement de Bossuet : « Athènes, la plus polie et la plus savante de toutes les villes grecques, prenait pour athées ceux qui parlaient des choses intellectuelles (1). »

Ses accusateurs avaient raison, Socrate ne croyait pas aux divinités d'Athènes, et il introduisait des dieux nouveaux. Socrate était coupable et devait être condamné, car il renversait les dieux de l'Olympe en prouvant sans cesse qu'il croyait à Dieu. Les apologistes chrétiens ne s'y sont pas trompés : à leurs yeux, Socrate a été la victime de sa piété et de sa foi dans l'unité de Dieu. C'est

(1) Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, partie II, chap. XVI.

pour ce crime qu'il fut traduit devant l'Aréopage et qu'il fut condamné à boire la ciguë.

Nous venons de nommer l'Aréopage comme le tribunal devant lequel Socrate a dû comparaître. Et pourtant l'on est aujourd'hui de plus en plus disposé à accepter comme un fait démontré cette opinion qui devient de plus en plus générale, que Socrate a été jugé par les Héliastes (1). Déclarons-le franchement, nous n'en persistons pas moins à croire, pour notre part, avec Meursius (2), que c'est l'Aréopage qui a condamné Socrate. Nous appuyons ce sentiment sur des témoignages anciens dont il ne nous parait pas possible de nier à cet égard la valeur et l'importance. Ajoutons que si, comme nous croyons l'avoir établi, l'accusation d'impiété est bien l'accusation sous laquelle a succombé Socrate, nous y trouverons une nouvelle preuve en faveur de l'opinion que nous défendons en ce moment.

(1) De Pauw a prétendu, mais que ne prétend-on pas? que Socrate n'avait été jugé ni par l'Aréopage ni par les Héliastes, mais par un tribunal particulier spécialement chargé de juger les accusations d'impiété, composé d'un très-grand nombre de juges choisis par la voie du sort parmi les six mille hommes qui avaient le droit de juger. (*Recherches philosophiques sur les Grecs*, t. II, p. 41.)

(2) Meursius, *Areopagus*, cap. V, dans le *Thesaurus antiquitatum græcarum* de Gronovius, t. V, p. 2088.

C'est un fait constant en effet que la juridiction de l'Aréopage, qui s'appliquait à presque tous les crimes et presque tous les délits importants(1), s'étendait au détail du culte des dieux (2) et que ce tribunal avait pour mission de veiller à ce qu'aucune cérémonie d'importation étrangère ne s'introduisît dans la religion d'Athènes sans son contrôle et, pour ainsi dire, sans son autorisation préalable (3). Il n'est pas moins certain que c'est à l'Aréopage qu'appartenait le jugement de ceux qui étaient poursuivis pour avoir tenté d'innover en matière religieuse, ou qui paraissaient porter une trop grave atteinte à la religion établie (4). Nous possédons sur ce point des preuves d'une complète évidence. Plutarque ne dit-il pas expressément que la crainte de

(1) Ἐδίκαζον οὖν Ἀρεοπαγῖται περὶ πάντων σχεδὸν τῶν σφαλμάτων καὶ παρανομιῶν (ὡς ἅπαντά φησιν Ἀνδροτίων ἐν πρώτῃ, καὶ Φιλόχορος ἐν δευτέρᾳ καὶ τρίτῃ τῶν Ἀτθίδων. (*Sancti Maximi prologus in Opera S. Dionysii Areopagitæ*, Antuerpiæ, 1634, t. I, p. XXXIV.)

(2) Καὶ περὶ τῶν ἱερῶν πρόνοιαν ἐποιεῖτο. (Démosthènes, *In Neæram*, 80.)

(3) Ἐπιθέτους ἑορτάς· Ἰσοκράτης Ἀρεοπαγιτικῷ. Τὰς μὴ πατρίους ἄλλως δ'ἐπιψηφισθείσας ἐπιθέτους ἐκάλουν. Ἐλέγετο δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ ἄλλα ἐπιθετά τινα, ὁπόσα μὴ πάτρια ὄντα ἡ ἐξ Ἀρείου Πάγου βουλὴ ἐδίκαζεν, ὡς σαφὲς ποιεῖ Λυσίας ἐν τῷ πρὸς τὴν Μιξιδήμου γραφήν. (Harpocration, sub. v. Ἐπιθέτους ἑορτάς.)

(4) « Ne quis vero novos habessit Deos hac lege cavebatur ; qui secus fecerat, in jus apud Areopagitas vocabatur. » (Samuel Petit, *Commentarius in Leges atticas*, Paris, 1635, p. 3.)

l'Aréopage a empêché le poëte Euripide de s'expliquer librement au sujet des dieux (1)? Et Euripide était le contemporain de Socrate. N'est-ce pas devant l'Aréopage qu'Eschyle fut cité pour avoir dévoilé sur la scène quelques cérémonies des mystères (2) ? N'est-ce pas devant l'Aréopage que fut traduit Stilpon pour avoir osé faire entendre que les statues n'étaient pas des dieux comme l'entendait le vulgaire (3)? N'est-ce pas l'Aréopage qui eût puni Théodore l'athée, si Démétrius de Phalère ne l'avait soustrait à ce péril (4)? C'est, d'après saint Justin, par crainte de l'Aréopage que Platon n'osa pas prononcer parmi les Athéniens le nom de Moïse dont les écrits lui avaient, selon lui, enseigné l'unité de Dieu (5). Enfin l'on sait assez que c'est devant l'Aréopage que fut conduit saint Paul pour

(1) Καὶ Εὐριπίδης ὁ τραγῳδοποιὸς ἀποκαλύψασθαι μὲν οὐκ ἠθέλησε, δεδοικὼς τὸν Ἄρειον πάγον. (Plutarque, *De placit. philos.*, I, 7.)

(2) Ὡς Αἰσχύλος, τὰ μυστήρια ἐπὶ σκηνῆς ἐξειπὼν, ἐν Ἀρείῳ πάγῳ κριθεὶς, οὕτως ἀφείθη, ἐπιδείξας αὑτὸν μὴ μεμυημένον. (Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. II, chap. XIV, éd. Potter, p. 461.) — Cf. Aristote, *Morale à Nicomaque*, III, 2, 5.

(3) Diogène de Laërte, II, 116.

(4) Καὶ μέντοι παρ' ὀλίγον ἐκινδύνευσεν εἰς Ἄρειον ἀναχθῆναι πάγον, εἰ μὴ Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς αὐτὸν ἐρρύσατο. (Diogène de Laërte, II, 101.)

(5) Saint Justin, *Ad Græcos cohortatio*, cap. 22; *Oper.*, Paris, 1742, p. 22.

se justifier et confesser la foi nouvelle (1). Ces faits, que nous ne voulons accompagner d'aucun commentaire, ne parlent-ils pas d'eux-mêmes et ne suffisent-ils pas à démontrer par quels juges Socrate a été condamné?

Ils le démontrent si bien pour nous que nous ne voyons qu'une seule objection vraiment grave qui puisse, au premier abord, balancer l'autorité de ces divers témoignages : c'est celle que l'on tire du nombre des Aréopagites, lequel, dit-on, ne peut s'accorder en aucun cas avec ce que nous savons par Platon et Diogène de Laërte du nombre des juges qui ont prononcé sur le sort de Socrate. Mais n'est-il pas évident que, pour que cette objection conserve sa valeur, il faut que l'on connaisse exactement, à n'en pouvoir douter, le nombre des Aréopagites? Est-ce ici le cas? et cette question est-elle une de celles où la lumière soit faite et sur laquelle tout le monde soit d'accord?

Il n'en est pas, au contraire, de plus débattue et qui ait rencontré plus de solutions différentes, faute de témoignages certains émanés de l'antiquité sur ce point essentiel. Est-il donc plus étrange et plus inadmissible, l'histoire à la main, de croire que l'Aréopage ait pu compter jusqu'à cinq ou six cents membres, que d'affirmer, comme un histo-

(1) *Actes des Apôtres*, XVII, 19.

rien du quatorzième siècle, qu'il se composait de neuf membres (1)? Ajoutons, comme l'a judicieusement remarqué Goguet (2), qu'en face du désaccord des auteurs sur le nombre de juges dont était composé l'Aréopage, il ne nous est pas interdit de croire qu'il a varié en différents temps. Je me trompe, et Goguet ne va pas assez loin, on peut affirmer, d'après des renseignements positifs, que le nombre des Aréopagites était essentiellement variable, par cette raison que tous les ans les Archontes ou les Thesmothètes sortis de charge venaient siéger dans ce tribunal (3). Voilà du moins l'un des motifs pour lesquels, tandis que le sénat des Cinq Cents avait un nombre de membres parfaitement connu et déterminé, le nombre des Aréopagites ne pouvait ja-

(1) Nicéphore Calliste, *Histoire ecclésiastique*, liv. II, chap. xx, Paris, 1630, t. I, p. 166.

(2) Goguet, *De l'origine des lois, des arts et des sciences*, Paris, 1759, t. III, p. 46.

(3) Οἱ ἐννέα ἄρχοντες οἱ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν, μετὰ τὸ δοῦναι τὰς εὐθύνας, ἀεὶ τοῖς Ἀρεοπαγίταις προσετίθεντο. (Julius Pollux, VIII, 10.) — « Magistratus illi qui Novemviri dicebantur, aut etiam Sexviri, id est Thesmothetæ, prout alii alio modo tradunt, in Areopagi consilium quotannis adoptari solebant : proptereaque Areopagitæ certo numero circumscribi non poterant. » (Gulielmus Budæus, *Annotationes in Pand.*, Paris, 1535, p. 125.) — Οἱ ἐννέα ἄρχοντες μετὰ τὸ ἐξελθεῖν ἐκ τῆς ἀρχῆς Ἀρεοπαγῖται γίνονται. (*Scholiast. ad Æschin. Timarch.*, § 19.) — Cf. Plutarch., in *Pericl.*

mais être établi d'une manière fixe et certaine (1), et c'est pour cela qu'Athénée a pu dire qu'il n'était connu de personne (2). C'est le seul point qu'il nous importe de constater ici. Nous croyons donc avoir le droit de continuer à croire, en dépit des affirmations si tranchantes de Fréret (3), que c'est l'Aréopage qui a voté la mort de Socrate.

Mais, quel que soit le tribunal qui ait prononcé sur son sort, il est un point qui intéresse plus directement la mémoire de Socrate et sur lequel du moins tout le monde est d'accord, c'est l'incomparable dignité de l'accusé en présence de ses juges, son calme et sa sérénité devant la mort. Jamais homme n'a réalisé aussi complètement que Socrate à ce moment suprême cette idée que Thucydide s'applique à nous donner des Athéniens : « Tandis qu'ils abandonnent absolument leur corps à la patrie, comme un bien étranger, ils gardent, pour mieux la servir, la pleine possession de leur âme (4). »

(1) Ἡ μὲν τῶν πεντακοσίων βουλὴ ἀριθμῷ ὑποπίπτει ὡρισμένῳ· ἡ δ'ἐν Ἀρείῳ πάγῳ, ἀορίστῳ· ὡς γάρ τινες τῶν ῥητόρων λέγουσι, κατ' ἔτος οἱ ἐννέα ἄρχοντες αὐτῇ προσετίθεντο· ὡς δέ τινες, οἱ ἓξ μόνον Θεσμοθέται. (Demosthenis Scholiastes, *In argumento Orationis adversus Androtionem.*)

(2) Athénée, *Deipnos.*, VI, 68, 255, F.

(3) Fréret, *Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XLVII, p. 265.

(4) Ἔτι δέ, τοῖς μὲν σώμασιν ἀλλοτριωτάτοις ὑπὲρ τῆς πόλεως

Rien n'est beau comme le langage que nous a conservé Platon dans l'*Apologie*, quand il se déclare fidèle jusqu'à la mort à la mission qui a rempli sa vie : « Ce serait de ma part une étrange conduite, Athéniens, si, après avoir gardé fidèlement, comme un brave soldat, tous les postes où j'ai été mis par vos généraux, à Potidée, à Amphipolis et à Délium, et, après avoir souvent exposé ma vie, aujourd'hui que le dieu de Delphes m'ordonne, à ce que je crois, et comme je l'interprète moi-même, de passer mes jours dans l'étude de la philosophie, en m'examinant moi-même, et en examinant les autres, la peur de la mort, ou quelque autre danger, me faisait abandonner ce poste... C'est alors vraiment qu'il faudrait me citer devant ce tribunal comme un impie qui ne reconnaît point de dieux... Si vous me disiez : Socrate, nous rejetons l'avis d'Anytus, et nous te renvoyons absous; mais c'est à condition que tu cesseras de philosopher et de faire tes recherches accoutumées; et si tu y retombes, et que tu sois découvert, tu mourras; oui, si vous me renvoyiez à ces conditions, je vous répondrais sans balancer : Athéniens, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai plutôt au dieu qu'à vous; et tant que je respirerai et que j'aurai un peu de force,

χρῶνται, τῇ δὲ γνώμῃ, οἰκειοτάτῃ ἐς τὸ πράσσειν τι ὑπὲρ αὐτῆς. (Thucydide, liv. I, chap. LXX.)

je ne cesserai de m'appliquer à la philosophie... Ainsi donc je n'ai qu'à vous dire : Faites ce que demande Anytus, ou ne le faites pas; renvoyez-moi ou ne me renvoyez pas; je ne ferai jamais autre chose, quand je devrais mourir mille fois. »

Sa mort fut sa dernière leçon, mais non pas la moins féconde et la moins éloquente. Elle fut le digne couronnement d'une vie qui, selon l'heureuse expression de Maxime de Tyr, avait été une prière perpétuelle (1). Il est impossible, aujourd'hui encore, à quiconque n'a pas entièrement perdu le sentiment de la grandeur humaine, de relire le *Phédon* sans une émotion généreuse et sans s'élever en quelque sorte au-dessus de soi-même. « A l'heure où Socrate but la ciguë, dit M. Lévêque, son âme, déjà si grande, grandit encore et devint plus qu'humaine. Tant de foi dans la justice divine et dans la vie immortelle; tant d'éloquence dans l'expression de cette foi; tant d'inaltérable sérénité en présence des épouvantes de la mort; une fermeté qui ne consola pas, mais qui soutint ses disciples; une douceur qui pénétra même le cœur du bourreau; ce dernier soupir, qui fut à la fois un sourire et une prière : voilà de quoi nous confondre; voilà une mort au prix de laquelle toute autre mort

(1) Ἦν ὁ βίος Σωκράτει μεστὸς εὐχῆς. (Maxime de Tyr, *Dissertations*, XI, 8.)

d'homme, toute autre mort que celle des martyrs chrétiens, toute mort, enfin, qui ne serait que belle, me paraît presque ordinaire. A quelle hauteur morale s'était envolé Socrate en cet instant solennel, nous ne saurions l'imaginer, ni le dire. A mesurer cette hauteur, nos termes de comparaison sont insuffisants : elle est indéfinie, indéterminée... Il n'y a dans la mort de Socrate aucune affectation théâtrale, aucune roideur, aucun excès. De ses facultés, aucune n'était sacrifiée, toutes étaient montées au même ton; de nouvelles proportions avaient en lui produit une nouvelle harmonie : harmonie supérieure, aimable, naturelle, pleine d'onction, qui est, à son plus haut degré, l'ordre même de l'âme (1). »

(1) M. Ch. Lévêque, *la Science du beau*, Paris, 1861, t. I, p. 194.

CONCLUSION.

I.

« Les passions sont des mouvements du corps; les modifications de l'âme sont inséparables de la matière physique des êtres animés; voilà pourquoi c'est au physicien qu'il appartient d'étudier l'âme (1). » C'est en ces termes qu'Aristote tentait, il y a plus de deux mille ans, d'enlever la science de l'âme à l'âme elle-même, pour en faire une branche et comme un appendice des sciences naturelles. On croirait ce langage né d'hier, tant il exprime fidèlement les prétentions et les tendances exclusives de nos modernes naturalistes, tant il nous indique avec précision l'un des écueils contre lesquels vient se heurter la philosophie contemporaine et qu'elle doit à tout prix éviter, car il y va de son existence même et de sa dignité. Nous serat-il permis de faire voir aussi brièvement que possible quelles armes la philosophie du dix-neuvième

(1) Aristote, *De l'âme*, I, 1, 11.

siècle peut légitimement emprunter encore à la philosophie de Socrate pour combattre avec succès les périls qui la menacent et compromettent son influence? Disons-le sans crainte, rien ne peut mieux que l'exemple de Socrate nous mettre en garde contre cette dangereuse application du matérialisme à l'étude de la nature humaine.

Et que l'on ne voie pas dans notre langage une exagération qui est bien loin de notre pensée, lorsque nous taxons ainsi de matérialisme toute une école de philosophie contemporaine. Ce sont les faits qui s'imposent à nous avec leur irrésistible évidence, et, s'il fallait donner les preuves de notre assertion, nous n'aurions à regretter que leur multiplicité. Cette philosophie, aux yeux de laquelle l'esprit humain est impuissant à s'étudier lui-même, ne manque d'ailleurs pas plus d'ancêtres que de représentants actuels. Déjà nous avons signalé dans Aristote une tendance analogue et une doctrine parfois identique. Dans les temps modernes, ne suffit-il pas de se rappeler les théories célèbres de Locke, qui voulait que l'histoire de l'intelligence devînt une partie de la physique (1), ou celles de Spinoza prétendant qu'il faut expliquer toutes choses, quelles qu'elles soient, par une seule et même méthode,

(1) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. XXI, § 2.

c'est-à-dire par les lois universelles de la nature (1)?

Toutes les écoles sensualistes, on le comprend sans peine, ont dû se rallier à un principe qui semble fait uniquement pour elles et qui parait en quelque sorte leur donner raison. Condillac l'a dit avec une franchise dont il faut lui savoir gré : « Il n'y a proprement qu'une science, c'est l'histoire de la nature (2). » M. Destutt de Tracy n'hésite pas à proclamer que « l'idéologie est une partie de la zoologie, » et il se propose d'observer et de décrire l'intelligence humaine, « comme l'on observe et l'on décrit une propriété d'un minéral ou d'un végétal, ou une circonstance remarquable de la vie d'un animal (3). » Il rangera tout naturellement la métaphysique « au nombre des arts d'imagination destinés à nous satisfaire, et non à nous instruire (4), » puisqu'à ses yeux « penser, c'est toujours sentir, et ce n'est rien que sentir (5). » Comme La Mettrie, Destutt de Tracy dirait volontiers : « Les sens,

(1) « Eadem etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges, et regulas naturæ universales. » (Spinoza, *Ethique*, préambule de la 3e partie.)

(2) Condillac, *De l'art de raisonner*; *OEuvres complètes*, Paris, 1798, t. VIII, p. 2.

(3) Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, préface.

(4) *Ibid.*

(5) *Eléments d'idéologie*, partie I, chap. 1.

voilà mes philosophes (1). » Il ne reconnaît point d'autres guides. Nous croyons inutile de citer maintenant les philosophes contemporains : ils ne sont pas sur ce point restés en arrière de leurs devanciers, et leurs doctrines sont présentes à notre esprit.

Cette unité absolue de méthode dans tous les ordres de sciences a d'ailleurs quelque chose de si séduisant en apparence que les philosophes les mieux intentionnés et qui ont rendu les plus éclatants services à la cause même du spiritualisme n'ont pas su se défendre toujours d'une adhésion plus ou moins formelle à un principe dont ils ne comprennent pas le péril et l'excès. Nous voulons parler surtout de l'école écossaise, qui a trop faiblement résisté à une tendance qui mène en quelque sorte directement à la négation naturelle de la métaphysique. « Nous ne connaissons, dit Dugald-Stewart, l'esprit comme la matière que par les qualités sous lesquelles il se manifeste, et l'essence de l'un et de l'autre se dérobe également à nos efforts (2). Le caractère distinctif de la science inductive de l'Esprit est de s'abstenir de toute spéculation sur la nature et l'essence de ce même esprit, et de borner son attention aux phénomènes dont tout homme, qui veut exercer les facultés de son enten-

(1) *Histoire naturelle de l'âme*, La Haye, 1745, p 3.

(2) Dugald-Stewart, *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, liv. I.

dement, peut se donner le spectacle (1). » On arrive forcément alors à comparer de tous points la science de l'esprit à la science de la matière, et à réduire la philosophie à ce que l'on appelle « l'anatomie de l'esprit » pour la mettre en parallèle avec « l'anatomie du corps (2). »

Cette disposition des philosophes eux-mêmes à ne voir dans la science de l'esprit humain qu'une histoire naturelle des phénomènes favorise singulièrement les prétentions des physiologistes à faire de la science de l'âme une partie intégrante de leurs recherches et de leurs études. On comprend plus facilement après cela cette déclaration d'un médecin célèbre, que « les sciences morales doivent rentrer dans le domaine de la physique, pour n'être plus qu'une branche de l'histoire naturelle de l'homme (3). » Voilà ce que Cabanis appelle « donner une base solide aux sciences morales (4)! » La phy-

(1) Dugald-Stewart, *Essais philosophiques sur les systèmes de Locke, Berkeley, Prietsley*, etc., *Discours préliminaire*, trad. de Ch. Hurel, p. 10.

(2) Dugald-Stewart, *Essais philosophiques*,... trad. Hurel, p. 52.

(3) Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, préface.

(4) Ce qui n'a pas cessé d'être, sinon étonnant, du moins regrettable, c'est que l'autorité de Cabanis ait prévalu sur ce point même auprès des physiologistes les plus modérés et les moins exclusifs. C'est ainsi, pour prendre un exemple presque

siologie, dit M. Burdach, cherche, en dernière analyse, à connaître l'esprit humain, l'essence de l'entendement, qui rentre dans les attributions de toute physiologie. Fi de la métaphysique! Ils vont placer la conscience dans leur creuset, comme la fleur desséchée dans un herbier, et l'on va palper l'invisible! Où sont-ils, ceux qui n'ont pas cessé de croire que, selon le mot d'un ancien, les sciences naturelles sont les fruits de l'esprit (1)? ceux qui ne se

au hasard parmi les auteurs les plus autorisés, que le baron Richerand, opposé sur plus d'un point aux doctrines matérialistes de Cabanis et de son école, et qui savait parfaitement reconnaître les limites où finit le domaine de la physiologie et où commence l'empire de la métaphysique, le baron Richerand n'en écrivait pas moins en 1833 ces paroles que n'eût pas désavouées Cabanis : « Comme nos besoins dérivent de notre organisation, que nos passions naissent de nos besoins, et que nos idées, venues des sens, sont sans cesse influencées par l'état habituel de nos organes, la physiologie peut seule fournir à la philosophie ses bases les plus solides. » (*Nouveaux Eléments de physiologie*, préface de la dixième édition, p. XVI, Paris, 1833.) C'est contre cette erreur, partout où elle se rencontre, que nous tenons à protester ici de toutes nos forces.

(1) Non oculis solum pecudum miranda tueri
More . . . .
Et quæcumque jacent tanta miracula mundo,
Non digesta pati, nec acervo condita rerum,
Sed manifesta notis certa disponere sede
Singula, divina est animi ac jucunda voluptas :..
Implendus sibi quisque bonis est artibus; illæ
Sunt animi fruges.

(Lucilius Junior, *Etna*.)

résignent pas facilement à penser qu'il n'y a au monde que des faits et des lois et qui se révoltent à cette idée que l'âme n'est qu'une collection de phénomènes ou, comme on l'a dit, qu'un groupe de pensées présentes ou possibles? Heureusement il y a longtemps que Platon nous a donné le signalement de ces terribles gens qui rabaissent à la terre toutes les choses du ciel, et ne savent qu'embrasser grossièrement de leurs mains les pierres et les arbres qu'ils rencontrent.

Mais la renaissance du naturalisme n'en est pas moins un fait avec lequel il faut compter et qui impose de nouveaux devoirs à la philosophie spiritualiste, à cette philosophie qui descend en ligne directe de Socrate et qui seule en définitive reste fidèle à son nom. Si la philosophie peut en effet se montrer accommodante et modeste sur certains points où elle est moins directement intéressée, il est des questions sur lesquelles tout accommodement est impossible, et où elle est obligée de revendiquer, au nom de la vérité, le rôle qui lui convient et le rang qu'elle n'aurait pas même le droit d'abdiquer.

Nous assistons à un spectacle qui pourrait en vérité nous paraître étrange, inexplicable, s'il n'était vrai qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et si nous ne nous rappelions que les époques les plus civilisées reculent parfois jusqu'aux origines les

plus lointaines de la science. Le naturalisme contemporain est-il si différent du naturalisme antique? Sans doute celui qui se réveille sous nos yeux est en quelque sorte le produit direct du progrès inouï des sciences positives et des sciences naturelles, enivrées et infatuées, pour ainsi dire, elles-mêmes de leur propre développement, et par son origine il diffère essentiellement du naturalisme grec, qui ressemblait assez bien à l'éblouissement de l'enfant ouvrant pour la première fois les yeux à la lumière. Mais, si les résultats sont les mêmes, que nous importe la différence de leurs berceaux? Socrate a vaincu le naturalisme antique, et nous croyons fermement que son exemple peut aider la philosophie de nos jours à repousser les envahissements du positivisme et à triompher du naturalisme qu'elle trouve en face d'elle comme l'un de ses plus redoutables adversaires.

M. Barthélemy Saint-Hilaire l'a dit avec raison : « Le rôle de la philosophie peut être pénible ; mais il est du moins aussi simple qu'il est grand ; et l'axiome socratique : « Connais-toi toi-même, » peut toujours lui suffire et rester éternellement sa règle et sa limite (1). » Le remède que nous proposons au mal envahissant est bien simple, mais nous

(1) *Préface de la traduction du Traité de l'âme d'Aristote*, p. CXVIII.

croyons encore qu'il pourrait être bien efficace. Aussi bien les raffinements et les subtilités protégeraient mal une cause qui se défend en quelque sorte d'elle-même, puisque chacun, avec une conscience droite, peut s'en faire l'avocat et le soutien. Il faut que l'homme en revienne à se connaître lui-même, car le tort de cette philosophie de la nature qui tend à s'imposer à nous consiste surtout à méconnaître la nature humaine. Voilà la source principale de ses prétentions excessives et le principe des ambitions déplacées de la physiologie. La physiologie a beau faire, jamais elle ne pénétrera jusqu'à l'âme de l'homme (1), et l'on peut dire à la lettre que, plus elle se flatte d'en approcher, plus l'âme rit de ses vaines tentatives en se renfermant impénétrable au plus profond de son sanctuaire. Que voulez-vous? les plus vigoureux efforts ne peuvent réussir à changer la nature des choses, et ce n'est pas pour la satisfaction d'une école ou la plus grande harmonie d'un système préconçu que l'âme va changer son essence et se métamorphoser tout-à-coup en une partie de l'univers observable au physicien et prête à s'offrir à ses expériences. Platon avait raison de prêter des ailes à l'âme en ce sens qu'elle ne cessera jamais de planer

(1) Voyez, dans les *Nouveaux Mélanges philosophiques* de M. Jouffroy, son remarquable mémoire *Sur la distinction de la psychologie et de la physiologie.*

au-dessus du monde des phénomènes et des réalités sensibles dont elle peut seule pénétrer et comprendre les lois, et qu'elle peut défier dans son vol invisible toutes les témérités.

S'ils comprenaient une fois, ces apôtres d'une philosophie non moins étroite que tyrannique, combien ils rabaissent la nature humaine en prétendant simplement l'expliquer, ils ne conseilleraient pas à l'homme de renoncer gaiement, dans la poursuite d'une chimère, à cette grande chose qui est à la fois la sauvegarde et le principe de tout mérite véritable, à la noblesse et à la dignité de sa pensée. L'homme en effet ne peut se considérer comme une matière douée de force ou comme une portion de la nature universelle sans renoncer du même coup à la possession de lui-même et sans abdiquer toute sa grandeur. Il ne vous suffit donc pas que l'homme soit un point si imperceptible dans l'espace et dans la durée, et vous songez à lui enlever sa pensée immortelle ! Ah ! il n'en était pas ainsi au temps de Pascal. Ce profond contemplateur des misères humaines nous laissait du moins notre grandeur, inséparable de notre espérance. « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce

science de l'âme n'a rien à voir avec la physiologie générale, elle se suffit à elle-même, et n'a pas besoin d'auxiliaires étrangers. Sa lumière n'est pas une lumière empruntée, et elle ne ressemble pas à ces planètes qui, si elles ne recevaient d'ailleurs leur éclat, seraient profondément obscures et ténébreuses. A vingt siècles de distance, Descartes pensera, comme Socrate, qu'il peut avoir la notion complète de lui-même sans rien connaître des qualités et des lois de la matière, et que par conséquent l'étude de la matière ne saurait lui être d'aucune utilité pour l'étude de lui-même (1).

Il ne faut pas se lasser de le redire, « tout recours aux lois physiques et physiologiques, en vue d'expliquer par elles les faits du sens intime, ne peut que dénaturer l'objet de la psychologie et compliquer cette science d'éléments tout-à-fait hétérogènes. Ainsi que l'on a tracé exactement les limites qui séparent les lois de la dynamique des corps vivants de celles de la mécanique ordinaire, on ne peut

« Nec fieri potest, ut homo non sit naturæ pars, et communem ejus ordinem non sequatur. » (*Ibid.*, cap. 7.) — « Conscii simus nos partem totius naturæ esse, cujus ordinem sequimur. » (*Ibid.*, cap. 32.)

(1) « Il se rencontre tant de choses en l'esprit même qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps ne méritent quasi pas d'être mises en compte. » (Descartes, *Deuxième méditation; Œuvres philosophiques*, publiées par M. Garnier, t. I, p. 110.)

s'empêcher de reconnaître une ligne de démarcation encore plus positive entre les phénomènes de la nature organisée vivante et ceux de la nature intelligente et pensante (1). » N'est-ce pas ici le lieu de répéter ce que Buffon appliquait aux sciences naturelles elles-mêmes, que ce moule commun que l'on s'efforce de trouver aux choses les plus dissemblables « est moins dans la nature que dans l'esprit étroit de ceux qui l'ont mal connue, et qui savent aussi peu juger de la force d'une vérité, que des justes limites d'une analogie comparée (2) ? »

Faut-il ajouter que les savants les plus illustres de notre temps, fidèles aux traditions de leurs grands devanciers, savent bien ne pas séparer l'esprit d'investigation scientifique et la foi spiritualiste, et qu'ils connaissent mieux que personne les limites infranchissables et les bornes des sciences naturelles? « Les sciences naturelles, a dit Cuvier, finissent lorsqu'il n'y a plus à considérer que les opérations de l'esprit et leur influence sur la volonté (3). » « Un tableau physique de la nature, dit M. de Humboldt, s'arrête à la limite où commence la sphère de l'intelligence, où le regard plonge dans un monde dif-

(1) Maine de Biran, *OEuvres inédites*, publiées par Ernest Naville, t. I, p. 31 et 32.

(2) Buffon, *Histoire naturelle*, premier Discours.

(3) Cuvier, *Rapport historique sur les progrès des sciences physiques depuis* 1789, Paris, 1810, p. 6.

férent. Cette limite, il la marque et ne la franchit point (1). » « L'homme individuel, a dit le savant Ritter, peut s'élancer de lui-même au-dessus de la nature, s'il a présente devant lui l'idée du vrai sage, tel que le divin Platon l'a mis sous nos yeux dans le *Théétète*... L'homme est l'être le plus noble de la nature. C'est de lui seul, de la conscience qu'il en a, qu'elle tient sa haute signification, qu'elle existe pour nous (2). »

Ne s'aperçoit-on pas qu'en signalant, tels que nous les apercevons, les périls et les besoins de la philosophie de notre temps, nous avons en quelque sorte résumé la philosophie de Socrate ? Nous croyons du moins être resté fidèle à son esprit. C'est en effet la gloire de Socrate et de Platon de n'être jamais sortis de la nature humaine et de n'avoir pas cru que la science de l'univers pût répandre quelque lumière sur l'âme de l'homme. Leurs enseignements peuvent fortifier encore nos meilleures résolutions en nous aidant à ne pas laisser absorber la philosophie par les sciences naturelles et en nous montrant combien serait à la fois désastreuse et stérile l'application de la méthode physio-

(1) Alexandre de Humboldt, *Cosmos*, traduction française, t. I, p. 432.

(2) Karl Ritter, *Géographie générale comparée*, ou *Etude de la terre dans ses rapports avec la nature et avec l'histoire de l'homme*, trad. par E. Buret et E. Desor, t. I, p. 25 et 26.

logique à l'étude des faits de l'âme et des phénomènes de la conscience. L'examen de la philosophie de Socrate ne dût-il avoir pour résultat que de nous convaincre de plus en plus de ces vérités, nous le jugerions considérable : il importe aujourd'hui de se persuader qu'il est impossible à la philosophie de se confondre avec l'histoire naturelle. Aussi bien, si la philosophie a paru quelquefois y consentir, elle s'est amoindrie en pure perte; et, comme on l'a dit, « la reine des sciences, en des jours de révolution, n'a point sauvé sa tête en jetant sa couronne (1). »

Nous ne nous résignerons donc jamais à voir le terme de la philosophie dans les sciences positives et les sciences naturelles, avec lesquelles sans doute elle peut faire une alliance féconde et durable, mais qui n'en restent pas moins essentiellement distinctes et naturellement séparées. Il est bien évident en effet que dans les sciences naturelles l'homme ne travaille que sur les faits extérieurs et que ce n'est qu'à la condition d'en observer le plus grand nombre possible qu'il peut remonter par une induction plus ou moins régulière et savante jusqu'à la cause même des phénomènes. Mais dans la science de l'esprit humain l'on ne peut séparer le phénomène de sa cause: la conscience ne nous donne pas

(1) Ch. de Rémusat, *Essais de philosophie*, Paris, 1842, t. II, p. 5.

l'un sans l'autre, et nous n'avons pas à sortir de nous-mêmes pour trouver le principe et la cause de nos pensées. Voilà pourquoi la philosophie s'est grossièrement trompée toutes les fois qu'elle a cru possible d'appliquer une méthode unique à des sciences si profondément différentes que les sciences naturelles et la science de l'âme humaine. La philosophie signe volontairement son abdication et sa déchéance, lorsqu'elle se résigne à avouer contre toute vérité que la science de l'âme doit s'absorber dans l'ample sein de l'observation physique et de l'expérience sensible. Aussi bien c'est en vain que les physiciens essaieraient de proscrire la métaphysique : la métaphysique, ainsi que l'a remarqué M. de Biran, est plus forte qu'eux, puisqu'elle les domine et leur donne des lois, quoi qu'ils fassent (1). Si nous consentons, et de grand cœur, à partager l'enthousiasme qu'excitent les résultats des sciences physiques, nous ne perdrons donc point de vue pour cela l'homme et sa destinée, que nous ne pouvons comprendre, en dépit de toutes les révoltes du positi-

(1) Maine de Biran. *OEuvres philosophiques*, publiées par M. Cousin, t. III, p. 149.— C'est ce que Gœthe reconnaissait explicitement lui-même : « On ne saurait, disait-il, parler pertinemment sur maints problèmes que présentent les sciences naturelles, à moins d'appeler à son aide la métaphysique... Ce que nous avons en vue a existé avant la physique, existe avec elle, et subsistera encore après. » (*OEuvres de Gœthe*, traduction Porchat, t. I, p. 496.)

visme, sans nous élever jusqu'à Dieu, sans louer sa Providence et sans reconnaître l'immortalité. Il est bon de ne pas oublier volontairement que c'est la science de l'homme qui donne à la science du monde son intérêt.

L'union de la philosophie et des sciences positives, dont nous souhaitons aussi vivement que personne l'accomplissement, ne produira tous ses fruits qu'à la condition pour la philosophie de ne pas s'arrêter aux faits que ces sciences lui révèlent, mais d'en faire sortir la loi qu'ils renferment et de s'en servir comme d'échelons pour s'élever dans un monde supérieur. « On ne fait point attention, disait Buffon, que tous ces arts ne sont que des échafaudages pour arriver à la science, et non pas la science elle-même ; qu'il ne faut s'en servir que lorsqu'on ne peut s'en passer, et qu'on doit toujours se défier qu'ils ne viennent à nous manquer, lorsque nous voudrons les appliquer à l'édifice (1). » Et il ajoutait : « La vérité, cet être métaphysique dont tout le monde croit avoir une idée claire, me paraît confondue dans un si grand nombre d'objets étrangers, auxquels on donne son nom, que je ne suis pas surpris qu'on ait de la peine à la reconnaître. » Bacon lui-même ne disait-il pas que la vraie philosophie ressemble à l'abeille, qui sait à

(1) Buffon, *Histoire naturelle*, premier Discours.

la fois recueillir les sucs des fleurs et les élaborer (1)? La science ne commence en effet pour l'homme qu'au moment où l'esprit s'empare de la matière (2). C'est en vain que les phénomènes et leurs lois n'auraient plus de secrets pour vous, si vous ne savez en faire jaillir la lumière, et si leur connaissance ne vous sert à élever votre pensée jusqu'au principe supérieur dont les phénomènes dépendent et qui est la raison même de ces lois.

Deux mille ans n'ont rien enlevé de leur à-propos à ces paroles admirables par lesquelles Socrate a tracé sa route au philosophe : « N'imitez pas ces hommes qui ont peur de leur ombre, et se cramponnent, pour plus de sécurité, au point de départ de la pensée. Si quelqu'un se tient à son point de départ, sans en vouloir sortir, laissez-le ; ne lui répondez pas, mais apprenez vous-même à voir ce qui s'élance hors du point de départ (3)... Toute chasse ne fait que découvrir et poursuivre la proie : quand elle est prise, on n'est pas encore en état de s'en servir; les chasseurs et les pêcheurs la mettent entre les mains des cuisiniers. Les géomètres, les astronomes, les arithméticiens sont aussi des chasseurs; car ils ne font pas les figures et les nombres,

(1) Bacon, *Novum organum*, 1, 95.

(2) Alex. de Humboldt, *Cosmos*, traduction française, t. I, p. 76.

(3) Platon, *Phédon*, 101, D.

mais ils cherchent ce qui existe déjà; et ne sachant pas se servir de leurs découvertes, les plus sages d'entre eux les donnent aux dialecticiens, afin qu'ils les mettent en usage (1). » Dans cette œuvre perpétuellement renaissante, nous avons besoin encore du bon sens de Socrate, de sa méthode et de ses convictions. Nous avons besoin plus que jamais de ne pas nous laisser étourdir par les bruits du dehors et de descendre en nous-mêmes pour y recueillir religieusement les réponses de cette voix intérieure que Socrate appelait lui-même son Génie et pour nous éclairer à cette lumière de la conscience qui peut seule dissiper toutes les ténèbres qui s'amoncellent autour de nous.

Qu'on se l'avoue ou non, le péril de notre époque est dans cette opposition éternelle de la matière et de l'esprit, qui ne cesse jamais dans le monde, mais qui revêt à certaines heures un caractère plus menaçant. L'esprit scientifique qui, bien compris, devrait s'appuyer sur l'esprit métaphysique, se met en lutte ouverte avec lui, et se complaît dans son orgueil où il n'entre pas moins d'ironie que d'impassibilité. La divinité de la nature, voilà l'objet du culte de cette philosophie, si tant est qu'elle ait un culte, qu'elle s'intitule positivisme ou naturalisme, qui voit dans l'univers la cause même de ses phénomènes et de ses lois. Ne parlez ni de causes fi-

(1) Platon, *Euthydème*, 290, C.

nales ni de Providence à ces habitants des temples sereins chantés par le poëte : comme Lucrèce, il leur suffit d'invoquer la nature créatrice. Comment descendre de ces hauteurs pour sentir la poésie mystérieuse de cette nature dont ils pénètrent l'essence et pour deviner tout ce qu'il y a de charme et de révélations dans cette humble fleur qui rend l'espoir et la confiance au pauvre prisonnier en lui faisant entrevoir un rayon de la grandeur et de la bonté infinies de Dieu ? Pour nous, nous l'avouons sans peine, nous ne comprenons guères que le panthéisme, sous quelque forme qu'il se déguise et quelque rajeunissement qu'il reçoive, puisse jamais faire naître en nous « cette douce béatitude » que Gœthe affirme avoir ressentie à la lecture des œuvres de Spinoza (1).

II.

Pour légitimer nos conclusions, il nous suffit maintenant d'embrasser d'un coup-d'œil les résultats généraux auxquels aboutit inévitablement le naturalisme dont nous parlons.

Le naturalisme proscrit Dieu de l'univers et enlève à l'homme l'intelligence et la liberté. Le panthéisme de Spinoza confondu au naturalisme de Lucrèce et de Diderot s'étale parmi nous avec un

(1) Gœthe, *Mémoires, Poésie et Réalité*, trad. de Mme de Carlowitz, p. 350.

succès dont il faudrait rougir si nous en étions responsables, et nous le deviendrions en effet si nous cessions un seul instant de le combattre et d'en mettre à nu les redoutables erreurs. On croirait en vérité que nous prêtons à des adversaires des opinions chimériques et des fantômes de notre imagination, si des philosophes ne prenaient soin de déclarer si nettement eux-mêmes que la source des êtres est un système de lois, qu'il n'y a point un peuple d'êtres spirituels cachés derrière les objets et occupés à les produire, en un mot que la cause des faits est dans les faits eux-mêmes (1). La métaphysique n'est plus qu'une chimère, la substance et la cause sont des mots vides de sens, Dieu et l'âme sont relégués au nombre des imaginations d'un autre âge et des préjugés de l'enfance.

Que devient en effet dans le naturalisme « ce moi, entièrement distinct du corps, » dont parlait Descartes (2) après Socrate et Platon? N'en revient-on pas à la définition que Spinoza donnait des passions, dont il ne faisait que des affections et des mouvements du corps (3)? N'enseigne-t-on pas qu'on doit traiter des sentiments en naturaliste et

(1) H. Taine, *les Philosophes français du 19e siècle*, préface de la deuxième édition, p. VII.

(2) *OEuvres philosophiques de Descartes*, publiées par M. Ad. Garnier, t. I, p. 30.

(3) « Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel

en physicien, en faisant des classifications et en pesant des forces (1)? On ne voit plus, on ne veut plus voir dans l'homme l'empire que l'âme exerce sur les organes auxquels elle est unie (2), on tient à se convaincre que, selon le triste langage de La Mettrie, « la monarchie de l'âme n'est qu'une chimère (3), » et plutôt que de reconnaître l'évidence avec les simples lumières du sens commun, on préfère imposer silence à la conscience et à la vérité dont elle est le témoin infaillible. Et pourtant l'argument par lequel Socrate mettait dans tout son

coercetur, et simul harum affectionum ideas.» (Spinoza, *Ethices* pars III, definit. 3.)

(1) Taine, *Histoire de la Littérature anglaise*, 2me édit., Introd., p. XLVI.

(2) Bossuet exprime admirablement ce pouvoir que la volonté conserve de dominer et de vaincre les passions les plus violentes : « Les passions, dans l'exécution, dépendent des mouvements extérieurs : il faut frapper pour achever ce qu'a commencé la colère; il faut fuir pour achever ce qu'a commencé la crainte ; mais la volonté peut empêcher la main de frapper, et les pieds de fuir. Nous avons vu, dans la colère, tout le corps tendu à frapper, comme un arc à tirer son coup. L'objet a fait son impression ; les esprits coulent, le cœur bat plus violemment qu'à l'ordinaire, le sang coule comme un torrent et envoie des esprits et plus abondants et plus vifs ; les nerfs et les muscles en sont remplis, ils sont tendus , les poings sont fermés, et le bras affermi est prêt à frapper : mais il faut encore lâcher la corde, il faut que la volonté laisse aller le corps ; autrement le mouvement ne s'achève pas. (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III. § 16.)

(3) *Histoire naturelle de l'âme*, La Haye, 1745, p. 150.

jour la distinction de l'âme et du corps conserve aujourd'hui la même force et la même valeur qu'il y a deux mille ans. « Ton âme, dit Socrate à Aristodème, est la maitresse de ton corps, et elle le manie comme elle veut (1). » Et ailleurs : « Celui qui se sert d'une chose est différent de la chose dont il se sert. Le cordonnier n'est pas la même chose que son alène, ni que ses mains, ni que ses yeux, ni que tout son corps, car il se sert de tout cela. Qu'est-ce donc que l'homme? Ce qui se sert du corps. Le corps obéit, il ne commande pas; il faut donc que quelque chose lui commande; ce quelque chose est ce que nous appelons l'âme, ou l'homme à proprement parler (2). »

M. Jouffroy avait montré d'une façon fort délicate et fort sensée que ce qui constitue véritablement l'homme et le distingue des choses, c'est cet empire qu'il lui est donné de prendre sur ses facultés et ce gouvernement qu'il peut exercer sur tous les ressorts d'un mécanisme qui lui est soumis : « L'homme, dit-il, a non-seulement des capacités spéciales, comme chaque chose en a, et, par exemple, celles de penser, de se souvenir, de se mouvoir; mais, de plus, il gouverne ces capacités, c'est-à-dire qu'il les tient dans sa main, et s'en sert comme il veut... Or, il n'en est pas ainsi dans les choses : elles ont aussi

(1) Xénophon, *Mem.*, I, 4, § 9 et 17. — Cf. *Cyropédie*, VIII, 7.
(2) Platon, *Premier Alcibiade*, 129 et 130.

des capacités naturelles, mais il n'y a point en elles de pouvoir autonome qui s'approprie ces capacités et qui les gouverne. Ainsi, l'arbre a beaucoup de capacités naturelles; mais elles se développent en lui sans sa participation : ce n'est pas lui qui les dirige, c'est la nature; elles existent en lui, elles opèrent en lui, mais elles ne lui appartiennent pas, et ce qu'elles produisent ne saurait lui être attribué... Plus un homme a d'empire sur soi, et régit puissamment ses diverses facultés, plus, par cela même, il est homme, moins il est chose; plus aussi ses capacités naturelles sont à lui et méritent le nom de facultés (1). » Ce pouvoir autonome, cette liberté dominante et victorieuse, le naturalisme les supprime d'un seul coup pour exposer ce qu'on appelle « les règles de la végétation humaine (2).» L'homme n'est plus qu'une chose soumise à l'irrésistible empire des circonstances extérieures et des lois physiques. A l'exemple de Herder, aux yeux duquel « l'homme est une machine artificielle (3), » cette école nous montre le développement de l'humanité s'accomplissant sans que l'homme y joue son rôle.

(1) Jouffroy, *Mélanges philosophiques*; *Des facultés de l'âme humaine*.

(2) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 2[me] édition, Introduction, p. XLIV.

(3) Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. par Edgar Quinet, t. II, p. 143.

L'homme esclave de la nature et fatalement soumis aux combinaisons diverses des influences extérieures, voilà pour M. Taine plus complètement encore que pour Herder, le dernier mot de la philosophie de l'histoire.

Jamais, pas même chez d'Holbach et les autres philosophes matérialistes du dix-huitième siècle, le fatalisme n'a trouvé d'expression plus radicale et plus complète : « Une hiérarchie de nécessités gouverne le monde moral comme le monde physique. Une civilisation, un peuple, un siècle sont des définitions qui se développent. L'homme est un théorème qui marche (1). » Et ailleurs : « Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre, et toute donnée complexe naît par la rencontre d'autres données plus simples dont elle dépend (2). Les forces qui gouvernent l'homme sont semblables à celles qui gouvernent la nature ; les nécessités qui règlent les états successifs de sa pensée sont égales à celles qui règlent les états successifs de la température (3).» Que répondre à des philosophes qui transportent de vive force la nécessité des faits dans les sciences morales, sinon qu'ils renversent

(1) Taine, *Les Philosophes français au dix-neuvième siècle*, deuxième édition, p. 358.

(2) Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, deuxième édition, introduction, p. XV.

(3) Taine, *Les Philosophes français au dix-neuvième siècle*, deuxième édition, p, 145.

toutes les notions de la conscience et du sens commun (1)?

Si, pour le panthéisme naturaliste dont nous parlons, l'âme est soumise aux lois qui régissent la nature entière, cette nature s'explique elle-même sans une cause supérieure et sans l'intervention de Dieu et de la Providence; l'ordre des causes ne se confond-il pas avec l'ordre des faits (2)? « Par cette hiérarchie de nécessités, le monde forme un être indivisible, dont tous les êtres sont les membres. Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. Toute forme, tout changement, tout mouvement, toute idée est un de ses actes... Toute vie est un de ses moments, tout être est une de ses formes, et les séries des choses descendent d'elle, selon des nécessités indestructibles, reliées par les divins anneaux de sa chaîne d'or. L'indifférente, l'immobile, l'éternelle, la toute-puissante, la créatrice, aucun nom ne

(1) « Le système de la nécessité, dit M. Jouffroy, est en contradiction évidente avec toutes les croyances et tous les faits de la nature humaine. » (*Cours de droit naturel*, 4me édition, t. I, p. 86.)

(2) Taine, les *Philosophes français au dix-neuvième siècle*, deuxième édition, préface, p. V.

l'épuise; et quand se dévoile sa face sereine et sublime, il n'est point d'esprit d'homme qui ne ploie, consterné d'admiration et d'horreur (1). »

Avec ce langage dithyrambique et vide, nous voilà bien loin de la nature telle que la définissait Buffon, « le trône extérieur de la magnificence divine, » et « le système des lois établies par le Créateur pour l'existence des choses et pour la succession des êtres. » Faut-il ajouter que ces philosophes, malgré tant de prétentions et d'efforts, ne comprendront jamais le sens de ce grand livre de la nature dont ils se croient les véritables interprètes, s'il est vrai, comme l'a dit un noble et profond penseur, que l'on ne comprend la terre que lorsqu'on a connu le ciel (2) ?

Si nous insistons particulièrement sur les périls que fait courir à la philosophie de notre temps cette restauration agrandie du spinozisme et du naturalisme, c'est qu'entre toutes les erreurs des adversaires contemporains du spiritualisme, celle-ci nous paraît la plus dangereuse par cela même qu'elle exerce une séduction plus facile sur un certain nombre d'intelligences qui croient s'affranchir de toute dépendance en se jetant en quelque sorte dans les bras de la nécessité. Nous n'ignorons pas cependant le développement parallèle de ces autres

(1) Taine, *Les Philosophes français*, 2me éd., p. 364.
(2) Joubert, *Pensées, Essais et Maximes*, Paris, 1842, t. I, p. 92.

doctrines qui cherchent, pour ainsi dire, la formule idéale de l'absolu et qui, à la suite de l'Hégélianisme, prétendent séparer la perfection de la réalité, comme si rien pouvait être plus contradictoire que cette conception d'un être parfait qui n'existe pas. Mais, outre que ces doctrines ont peut-être quelque chose de plus abstrait et de plus insaisissable qui les rend moins redoutables et moins contagieuses, il est plus d'un point essentiel par lequel elles ne diffèrent guères du naturalisme et du positivisme auxquels elles s'opposent et qu'elles ont la volonté de réfuter et de combattre. Le naturalisme n'avouerait-il pas cette idée que la nature est la base et la substance de l'esprit et de la pensée (1)? Contredirait-il bien vivement cette définition de la réalité : « Toute réalité est un phénomène qui passe (2)? »

Je ne sais en vérité si je m'abuse, mais je suis bien tenté de comparer les philosophes des deux écoles opposées dont j'ai parlé aux philosophes qui florissaient dans la première période de la philosophie grecque; je me surprends malgré moi à les considérer comme les descendants des philosophes ioniens et des philosophes d'Elée qui se disputaient le terrain en Grèce avant Socrate. Je ne voudrais pas pousser plus loin un rapprochement que je

(1) Vacherot, *La Métaphysique et la science*, t. II, p. 552.
(2) Id., *ibid.*, p. 514.

n'indique qu'avec une défiance extrême et que tant de circonstances différentes peuvent rendre à la fois injuste et inexact : mais ne pourrait-on pas encore comparer dans une certaine mesure le rôle actuel de l'école critique, qui compte aussi parmi nous ses représentants à la fois ardents et vagues et qui ne sait et ne veut conclure, au rôle principal que la sophistique a joué en Grèce contre les doctrines opposées de Parménide et d'Héraclite? Si notre comparaison n'est pas entièrement fausse et dénuée de fondement, on comprendra d'autant plus facilement quels services la philosophie de Socrate peut rendre à la philosophie du dix-neuvième siècle pour la faire rentrer triomphante dans les voies du sens commun et de la vérité.

Au surplus, s'il se connaissait bien, l'homme serait moins orgueilleux et moins téméraire. Les leçons de Socrate peuvent le guérir à la fois d'une défiance excessive de lui-même et d'une présomption peut-être encore plus insensée. Tout expliquer et tout connaître, voilà la passion de notre temps et du naturalisme, et pour satisfaire cette chimère à la poursuite de laquelle se consume inutilement depuis plus de cinquante ans la philosophie allemande, on abandonne la réalité pour l'ombre et l'on se perd dans les inextricables sentiers de ces doctrines subtiles et creuses où l'imagination et le caprice remplacent l'observation et la raison. Chose

étrange et pourtant facile à comprendre ! Il n'y a que les doctrines naturalistes et soi-disant positives qui affichent ces prétentions au savoir universel et qui, tout en éloignant l'homme des connaissances réelles où il peut atteindre, se flattent de le placer sur des hauteurs d'où il puisse dominer l'ensemble des choses. Terrible écueil ! inconséquence extrême! On veut ouvrir à l'homme des horizons infinis, et l'on ne s'aperçoit pas qu'on le contraint à n'embrasser que des phénomènes et des choses périssables ! Sous prétexte d'agrandir la science humaine, on la réduit à n'être plus que cette science toute vaine et toute grossière qui faisait dire à un philosophe : « O que l'homme est peu de chose, s'il ne s'élève au-dessus des choses humaines (1) ! »

Rentrer en soi-même, c'est trouver d'un seul coup le fondement et la borne de la connaissance humaine ; c'est ainsi que se vérifie la profonde parole de Pascal : « La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent (2). » Voilà ce que Socrate nous enseigne et ce que la philosophie de notre temps doit se garder d'oublier, si elle veut conserver son rang légitime et sa bienfaisante influence. N'est-il pas vrai que, plus vous agrandissez le domaine de

(1) « O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit ! » (Sénèque, *Questions naturelles*, préface.)

(2) Pascal, *Pensées*, édition de M. Havet, p. 184.

la science et de la connaissance, plus vous sentez invinciblement la limite reculer et l'horizon se perdre dans un immense lointain? Ne vous flattez donc pas de découvrir la vérité absolue des choses, mais soyez fiers de ce que vous possédez et rendez grâces à Dieu qui vous a faits capables de connaître la vérité.

Dans notre pays plus que partout ailleurs, dans cette noble France où domine avant tout l'esprit démocratique, il convient de se tenir en garde contre une doctrine qui flatte naturellement sa passion et qui s'allie si bien aux tendances politiques et sociales de notre époque. M. de Tocqueville l'a remarqué avec une admirable sagacité : « A mesure que, les conditions devenant plus égales, chaque homme en particulier devient plus semblable à tous les autres, plus faible et plus petit, on s'habitue à ne plus envisager les citoyens pour ne considérer que le peuple; on oublie les individus pour ne songer qu'à l'espèce. Dans ces temps, l'esprit humain aime à embrasser à la fois une foule d'objets divers; il aspire sans cesse à pouvoir rattacher une multitude de conséquences à une seule cause. L'idée de l'unité l'obsède, il la cherche de tous côtés, et, quand il croit l'avoir trouvée, il s'étend volontiers dans son sein et s'y repose. Non-seulement il en vient à ne découvrir dans le monde qu'une création et qu'un créateur; cette pre-

mière division des choses le gêne encore, et il cherche volontiers à grandir et à simplifier sa pensée en renfermant Dieu et l'univers dans un seul tout. Si je rencontre un système philosophique suivant lequel les choses matérielles et immatérielles, visibles et invisibles, que renferme le monde, ne sont plus considérées que comme les parties diverses d'un être immense qui seul reste éternel au milieu du changement continuel et de la transformation incessante de tout ce qui le compose, je n'aurai pas de peine à conclure qu'un pareil système, quoiqu'il détruise l'individualité humaine, ou plutôt parce qu'il la détruit, aura des charmes secrets pour les hommes qui vivent dans les démocraties; toutes leurs habitudes intellectuelles les préparent à le concevoir et les mettent sur la voie de l'adopter. Il attire naturellement leur imagination et la fixe; il nourrit l'orgueil de leur esprit et flatte sa paresse. Parmi les différents systèmes à l'aide desquels la philosophie cherche à expliquer l'univers, le panthéisme me paraît l'un des plus propres à séduire l'esprit humain dans les siècles démocratiques; c'est contre lui que tous ceux qui restent épris de la véritable grandeur de l'homme doivent se réunir et combattre (1). »

Combattons donc résolument et sans faiblir, avec

(1) Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 14me édition, t. III, p. 49-51.

la conviction inébranlable que la victoire définitive ne restera jamais à ces doctrines fausses et corruptrices qui n'ont d'autre effet que d'interrompre et de troubler ce courant perpétuel et pur de philosophie dont parlait Leibniz, *perennis quædam philosophia*. En vérité, peut-on se défendre d'une certaine pitié pour des philosophes qui regardent l'homme « comme une continuation de la nature (1), » et qui ne craignent pas d'affirmer, en plein dix-neuvième siècle, que « la matière a pour terme la pensée (2)! » Avions-nous tort de dire que la lutte était entre la matière et l'esprit?

Le mal irréparable serait que dans cette lutte la matière l'emportât et que l'esprit devînt son esclave; que l'on ne sût plus comprendre la parole si profonde et si vraie de Leibniz : « La considération de la sagesse divine, dans l'ordre des choses, tel est, à mon avis, le grand but de la philosophie. » C'est à la philosophie de conjurer pour sa part ce danger; il faut, pour y réussir, qu'elle prenne pour sa devise ce mot de l'Ecriture, qui lui convient si naturellement : « Là où n'est pas la science de l'âme, il n'y a rien de bon (3). » Qu'elle se rappelle que, sous une autre forme, la devise de Socrate est l'ex-

(1) H. Taine, *L'idéalisme anglais, Etude sur Carlyle*, p. 89.

(2) Taine, *Histoire de la Littérature anglaise*, 2me édition, t. IV, p. 423.

(3) « Ubi non est scientia animæ, non est bonum. »

pression du même sentiment et de la même vérité, et, fortifiée par la volonté même de vaincre, elle triomphera de tous les obstacles qui s'opposent au vrai et dissipera tous les nuages qui obscurcissent l'éclat de la lumière. N'oublions jamais que, si le nom de Socrate est l'un des plus grands parmi ceux que la mémoire des hommes a conservés, c'est qu'il a su voir l'un des premiers que l'homme est plus grand que l'univers et que l'esprit est ce qu'il y a de plus grand dans l'homme.

La tradition socratique n'a pas cessé d'être la vraie tradition de la philosophie française, son honneur et sa force. Dans la patrie de Descartes et de Bossuet, on n'oubliera jamais impunément que l'homme n'existe que par la pensée et que c'est dans la conscience qu'il faut chercher à la fois la source de l'évidence et le principe solide de la connaissance. Il n'y a pas de prescription possible contre la méthode créée par Socrate, car il n'y a pas de prescription contre la vérité : c'est cette méthode qui a fait la souveraine grandeur de Descartes, et que Reid a eu la gloire durable de renouveler au dix-huitième siècle. Rappeler, lorsqu'elle tend à s'en égarer, la philosophie de notre pays dans la voie féconde que lui ont ouverte les plus grands maîtres de la pensée humaine, c'est le service le plus signalé qu'il soit donné à l'homme de lui rendre. On ne saurait consacrer à cette grande cause trop d'élo-

quence et de génie, car son triomphe est en même temps le triomphe de la vérité et la condition de notre grandeur morale. Ceux qui dévouent leur vie à cette œuvre sans cesse renaissante et toujours nouvelle resteront au nombre des gloires les plus pures de la France. Voilà pourquoi le nom du philosophe illustre que nous perdions hier ne périra pas : disciple convaincu de Socrate et de Descartes, il a sauvé la philosophie française des périls qui la menaçaient et de ses propres erreurs en restituant son rôle à la raison et en relevant haut et ferme le drapeau du spiritualisme. Le souvenir de M. Cousin animera les derniers défenseurs du bien et du vrai, et contre de nouveaux dangers ils puiseront dans son exemple et dans ses leçons de nouvelles inspirations et de nouvelles lumières.

« Entrons donc sans peur dans la route incertaine et obscure ouverte devant nous par la Révolution française, entrons-y sous les auspices du sens commun, auquel appartient le dernier mot en toutes choses; attachons-nous à ce guide éprouvé; ne l'abandonnons jamais, et soyons persuadés que dans l'ébranlement du monde, et parmi toutes les ruines du passé, il nous conduira ou nous ramènera toujours à l'âme et à Dieu. *Introite, et hic Dii sunt* (1). »

(1) M. Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, 7me édition 1867, p. 569.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.

Arras. — Typ. et Lith. de A. Courtin, place du Wetz-d'Amain, 7.






FIRENZE

